MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80158-1

AUTHOR:

CHELPANOV, GEORGII I.

TITLE:

VVEDENIE V FILOSOFIIU

PLACE:

KIEV

DATE:

[1907]

Master Negative #

91-80158-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Chelpanov, Georgiĭ Ivanovich, 1862-1936.
Введеніе въ философію. 3. изд. (безъ перемѣнъ) Кіевъ, В. А. Просяниченко ,1907,
528 p.

Title transliterated: Vvedenie v filosofiiu.

1. Philosophy, Modern.

Restrictions on Use:

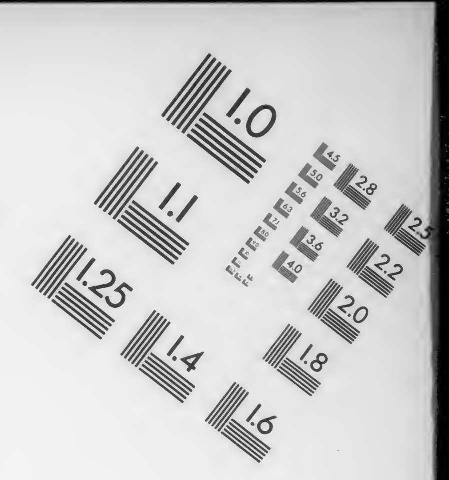
TECHNICAL MICROFORM DATA

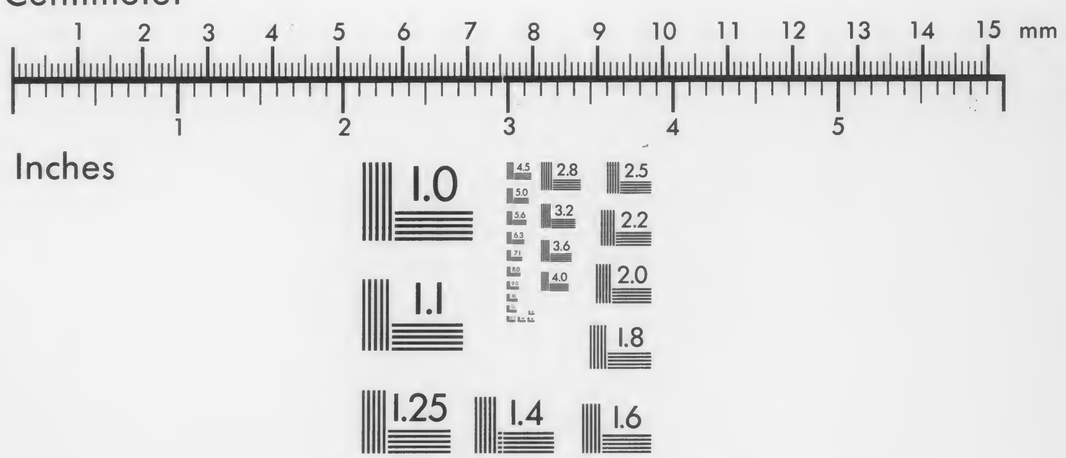
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/22/91 INITIALS D.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

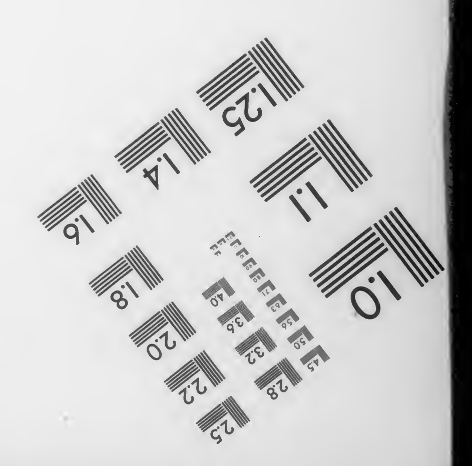


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

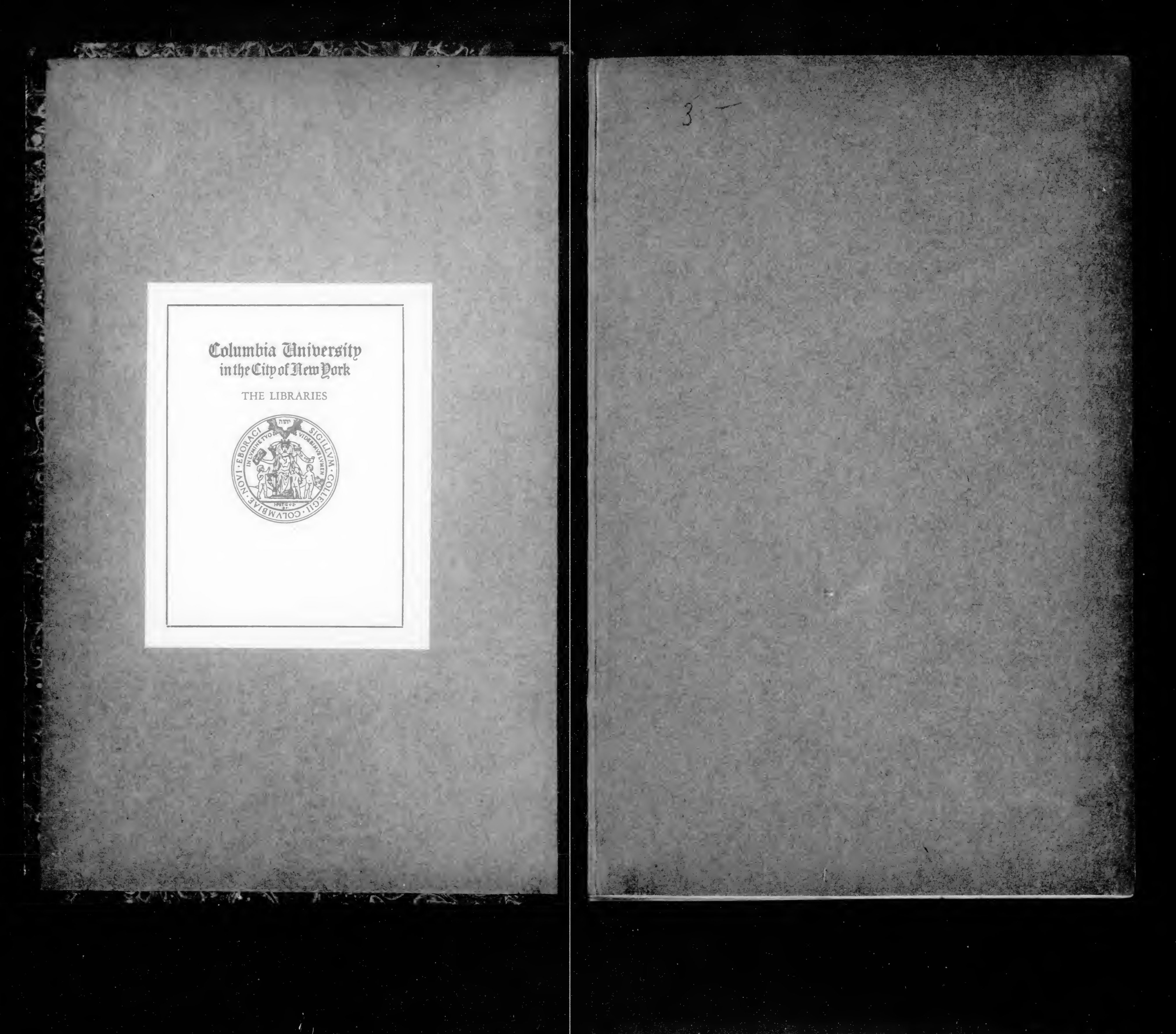






MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




Columbia University
in the City of New York
THE LIBRARIES
3 —

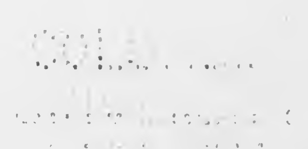
Проф. Г. Челпановъ.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ.

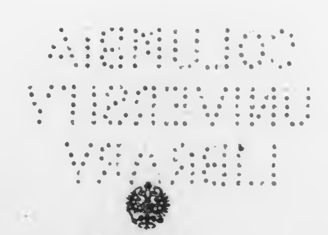
3-е изданіе
(БЕЗЪ ПЕРЕМѢНЪ).



Цѣна 2 р. 50 к.



Изданіе книжнаго магазина В. А. ПРОСЯНИЧЕНКО.
Кіевъ, Фундуклеевская, № 6.



КІЕВЪ.
Типографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°.
Караваевская ул., д. № 5.
1907.

Оглавленіе

Отдѣлъ V-й. Этика.

Отдѣлъ VI-й. Философія и религія.

Предисловіе къ 1-му изданію.

На русскомъ языкѣ есть цѣлый рядъ „Введеній въ философію“ (*Паульсена, Вундта, Кюльпе, Ерузалема, Корнеліуса, Струве* и др.). Казалось бы, что еще одно „Введеніе“ является совершенно излишнимъ. Если я, однако, при такомъ богатствѣ у насъ „Введеній въ философію“, рѣшаюсь присоединить къ нимъ еще одно—свое, то это вытекаетъ изъ моего убѣжденія, что указанныя Введенія не достигаютъ своей цѣли, какъ введенія: они въ большинствѣ случаевъ не „вводятъ“ въ философію. Самое лучшее изъ нихъ, „Введеніе въ философію“ *Паульсена,* есть собственно „система“ философіи, только изъ скромности названная „Введеніемъ“. Блестяще изложенное, оно знакомитъ главнымъ образомъ со взглядами самого Паульсена, лишено при этомъ должной объективности и мѣстами не доступно для пониманія начинающихъ. „Введеніе въ философію“ *Вундта* отнюдь не можетъ быть названо Введеніемъ: его можетъ изучать только тотъ, кто уже хорошо знакомъ съ философіей. Книга *Кюльпе* изложена настолько сжато, что скорѣе представляетъ объясненіе философскихъ терминовъ, чѣмъ разъясненіе проблемъ. Я не стану перечислять недостатковъ другихъ „Введеній“, именно какъ введеній, а замѣчу только, что наблюденіе надъ изученіемъ философіи среди студентовъ привело меня къ убѣжденію, что у насъ нѣтъ сочиненія по философіи, которое было бы „введеніемъ“ въ собственномъ смыслѣ, т. е. которое могло бы въ доступной формѣ познакомить начинающихъ съ основными философскими проблемами. Отсутствіе такого сочиненія является очень серьезнымъ пробѣломъ въ нашей литературѣ.

Съ 1895 года я читаю въ Кіевскомъ Университетѣ курсъ „Введенія въ философію“, въ которомъ я

пытался знакомить своихъ слушателей съ тѣмъ, какія вообще существуютъ философскія проблемы и возможныя ихъ рѣшенія. Поставивъ цѣлью способствовать заполненію только что указаннаго пробѣла, я рѣшилъ издать этотъ курсъ [1]). Онъ составленъ по плану, отличающемуся отъ принятаго въ другихъ „Введеніяхъ". На мой взглядъ, наилучшій способъ первоначальнаго ознакомленія съ философіей заключается въ изученіи основныхъ типовъ философскихъ теорій, предложенныхъ по поводу тѣхъ или другихъ проблемъ. Для этого я по большей части разсматриваю исторію и современное состояніе той или другой философской проблемы.

Излагая исторію философскихъ проблемъ, я питалъ надежду, что читатель убѣдится въ важности изученія исторіи философіи, а также въ томъ, что хотя исторія философіи и есть, по довольно распространенному мнѣнію, исторія заблужденій, но заблужденій въ высокой мѣрѣ поучительныхъ. Я хотѣлъ убѣдить читателя моей книги въ томъ, что изученіе исторіи философіи является необходимой составной частью философскаго образованія. Философскія проблемы становятся понятными только при историческомъ ихъ разсмотрѣніи. Съ другой стороны, я старался удѣлить столько же вниманія и современнымъ философскимъ теоріямъ. Мнѣ казалось, что нельзя ограничиваться изученіемъ взглядовъ только тѣхъ философовъ, которые успѣли сдѣлаться „классическими". Необходимо разсмотрѣніе и современнаго состоянія философіи. При одномъ историческомъ изученіи философіи получается представленіе, какъ если бы она перестала развиваться, какъ если бы ея развитіе закончилось... Нужно, чтобы изучающій философію убѣдился въ томъ, что и современная мысль привноситъ нѣчто такое, чего не было у „классиковъ".

[1]) Часть этого курса появлялась въ печати раньше. Такъ главы 2, 3, 4, 5, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28 были напечатаны въ журналѣ „Міръ Божій" (за 1896, 97, 1900, 1901 и 1904 годы). Нѣкоторыя части этого курса я читалъ въ видѣ публичныхъ лекцій въ Кіевѣ. Отдѣлъ VI, „Этику" я читалъ весною 1897 года, а отдѣлъ IV-й осенью 1902 года. Первый курсъ былъ отлитографированъ подъ заглавіемъ: „Исторія основныхъ вопросовъ этики". Кіевъ. 1897; второй былъ напечатанъ подъ заглавіемъ: „О современныхъ философскихъ направленіяхъ". К. 1902. Въ этой книгѣ означенные отдѣлы являются съ незначительными измѣненіями.

Можетъ быть, тѣ взгляды, которые я защищаю въ этой книгѣ, покажутся мѣстами не достаточно убѣдительными. Я вполнѣ это допускаю. Въ книгѣ, подобной этой, очень трудно представить свои взгляды вполнѣ обоснованными. Для этого нужно гораздо больше мѣста, чѣмъ сколько можно было удѣлить въ этой книгѣ. Кромѣ того, такое обоснованіе имѣло бы въ виду другой кругъ читателей. Оно было бы возможно только въ „системѣ" философіи. „Введеніе" преслѣдуетъ совсѣмъ не тѣ задачи, которыя имѣетъ въ виду „система" философіи. Моя главная задача заключалась не въ томъ, чтобы убѣдить читателя, что мое міровоззрѣніе есть единственно истинное, но въ томъ, чтобы познакомить его съ основными философскими вопросами. Дидактическая важность „Введенія" заключается именно въ томъ, чтобы представить обзоръ проблемъ и ихъ возможныхъ рѣшеній.

Если кому-нибудь покажется, что въ моей книгѣ нѣтъ полнаго единства, что въ ней есть множество вопросовъ, на которыя не дается вполнѣ законченныхъ отвѣтовъ, то я замѣчу, что для того, кто находится въ „преддверіи" философіи, необходимо только познакомиться съ тѣмъ, какіе существуютъ вопросы, и какія возможны ихъ рѣшенія, а связь, цѣльность, болѣе или менѣе законченное рѣшеніе ихъ онъ долженъ искать впослѣдствіи въ системахъ тѣхъ философовъ, которыхъ онъ пожелаетъ изучить, которыхъ онъ изберетъ своими руководителями. „Введеніе" по самому существу дѣла должно оставить читателя неудовлетвореннымъ, оно должно въ немъ возбудить жажду философскаго знанія, а полнаго утоленія жажды онъ долженъ искать въ другомъ мѣстѣ.

Отсутствіе преподаванія философіи въ средней школѣ, ненормальная постановка университетскаго преподаванія философіи дѣлаютъ то, что философскія знанія пользуются у насъ чрезвычайно малой распространенностью. Можно прямо сказать, что „философская культура" стоитъ у насъ очень низко. Въ 90-хъ годахъ среди университетской молодежи господствовало убѣжденіе въ безусловной истинности матеріализма, но затѣмъ матеріализмъ съ такой быстротой уступилъ мѣсто вѣрѣ въ идеализмъ,

что является основательное опасеніе, какъ бы въ ближайшемъ будущемъ не наступило увлеченія какимъ-либо видомъ позитивизма. Единственно вѣрнымъ средствомъ для устраненія такой быстроты въ смѣнѣ философскихъ симпатій является философское образованіе, которое дало бы возможность болѣе сознательно относиться къ философскимъ вопросамъ. Для этого, между прочимъ, необходимы книги, которыя въ доступной формѣ знакомили бы съ философіей.

Для изученія настоящей книги необходимо предварительное знакомство съ элементами логики и психологіи. Для ознакомленія съ логикой и психологіей рекомендуются мои учебники Психологіи и Логики. Для ознакомленія съ общими вопросами психологіи рекомендуется моя книга: „Мозгъ и душа".

Для тѣхъ, кто желалъ бы подробно ознакомиться съ тѣмъ или другимъ вопросомъ, я приложилъ указатель литературы. Въ немъ я указываю только важнѣйшія сочиненія по данному вопросу. Къ моему огорченію, въ числѣ рекомендуемыхъ мною переводныхъ сочиненій есть такія, которыя переведены весьма неудовлетворительно. При составленіи указателя мнѣ приходилось также принимать въ соображеніе бо̀льшую или меньшую доступность рекомендуемыхъ сочиненій для пониманія начинающаго. Поэтому въ немъ часто отсутствуютъ хотя и очень выдающіяся, но недоступныя для начинающаго сочиненія.

Прилагаемые при книгѣ Указатели терминовъ и именъ составлены студентами Кіевскаго Университета *К. П. Мезько* и *Г. Т. Чирковымъ*. За этотъ трудъ приношу имъ свою искреннюю благодарность.

АВТОРЪ.

Кіевъ.

18 іюня 1905 года.

19/III 11

ГЛАВА I-я.

Задача философіи. Отношеніе философіи къ наукамъ.

Въ преддверіи философскихъ вопросовъ необходимо ознакомиться съ тѣмъ, что̂ такое философія, каковъ ея предметъ, есть ли философія наука, какое она имѣетъ значеніе и т. п.

Древнѣйшее опредѣленіе философіи легенда вкладываетъ въ уста знаменитаго греческаго философа *Пиѳагора*, который подъ философіей понималъ стремленіе къ познанію природы вещей; философы, по его опредѣленію,—это люди, которые стремятся къ мудрости, къ высшему познанію. Высшее познаніе, т. е. познаніе природы вещей имѣло важное практическое значеніе: оно было необходимо для пониманія цѣлей жизни. Для эллина, оставившаго миѳологическіе взгляды на міроустройство, нужно было такое пониманіе міра, которое могло бы замѣнить ему отжившую народную религію. Философія для него была такимъ познаніемъ, на которомъ можно было построить искусство жизни. Такова же идеальная цѣль всякой философіи: она должна быть міропониманіемъ, которое могло бы послужить основой для жизнепониманія.

Но существуетъ ли такое познаніе, достижимо ли оно для человѣка? Отвѣтить на этотъ вопросъ значитъ отвѣтить на вопросъ, есть ли философія наука.

Разсмотримъ, чѣмъ вообще философія можетъ отличаться отъ того вида познанія, который всѣми признанъ научнымъ познаніемъ.

Философія можетъ отличаться отъ наукъ или методомъ познанія или предметомъ познанія. Философы-идеалисты начала XIX вѣка (*Фихте*, *Шеллингъ*, *Гегель*) предполагали, что философскій способъ познанія совершенно отличается отъ обыкновеннаго эмпирическаго или научнаго познанія. Въ то время, какъ подъ научнымъ познаніемъ они понимали познаніе, которое получается благодаря опыту и наблюденію реальныхъ вещей и явленій, подъ философскимъ

познаніемъ они понимали познаніе, которое получается благодаря раскрытію содержанія понятій. Философъ, напр., можетъ построить всю систему міра изъ раскрытія такого понятія, какъ „бытіе“. Есть различіе между философскимъ и научнымъ пониманіемъ однихъ и тѣхъ же явленій. Напр., явленія природы натуралистъ изслѣдуетъ при помощи разсмотрѣнія реальныхъ предметовъ и явленій, ту же природу философъ изучаетъ при помощи „діалектическаго“ развитія понятій, т. е. онъ узнаетъ связь вещей при помощи раскрытія понятій. Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ философовъ, методъ философскаго изслѣдованія кореннымъ образомъ отличается отъ эмпирическаго изслѣдованія, т. е. того метода, которымъ пользуются науки.

Но стоитъ ли долго останавливаться на разсмотрѣніи этого взгляда? Можно прямо утверждать, что въ настоящее время нѣтъ философовъ, которые думали бы, что есть какой-то особый философскій методъ познанія. Въ настоящее время философы всѣхъ направленій признаютъ, что возможенъ только одинъ способъ познанія, именно познаніе при помощи опыта и наблюденія, руководимаго разсужденіемъ. Философъ не обладаетъ какимъ-нибудь особымъ методомъ познанія [1]). „Методъ философіи, говоритъ *Навиль,* тотъ же, что и методъ всѣхъ другихъ наукъ. Противоположеніе частныхъ наукъ, которыя будто бы имѣютъ въ своемъ основаніи опытъ, философіи, будто строящей свои доктрины a priori,—это часто указываемое противоположеніе въ сущности есть большая ошибка“ [2]).

Итакъ слѣдуетъ признать, что нѣтъ разницы между философіей и другими науками по отношенію къ методу.

Если, такимъ образомъ, философія не отличается отъ другихъ наукъ методомъ, то, можетъ быть, она отличается предметомъ. Каковъ предметъ философіи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, разсмотримъ области человѣческаго познанія вообще. Человѣкъ изслѣдуетъ движенія небесныхъ свѣтилъ, онъ изслѣдуетъ міръ физическихъ явленій, міръ жизненныхъ явленій, міръ психическихъ явленій и, наконецъ, міръ соціальныхъ явленій. Всѣ только что перечисленныя явленія составляютъ предметъ наукъ: астрономіи, физики, біологіи, психологіи, соціологіи со всѣми подраздѣ-

[1]) См. *Паульсенъ.* Введеніе въ философію.
[2]) *Навилль.* Опредѣленіе философіи. М. 1906. Стр. 3.

леніями этихъ наукъ. Такъ какъ указанными явленіями исчерпывается все наше познаніе, и такъ какъ все это содержаніе познанія распредѣляется между указанными выше науками, то для философіи не остается, повидимому, мѣста: всѣ другія науки подѣлили между собою все то, что можетъ быть познаваемо. Если бы философъ захотѣлъ заниматься изученіемъ явленій души, то психологъ ему сказалъ бы: „это моя область“. Если бы онъ захотѣлъ взять на себя изученіе міра живыхъ существъ, то онъ встрѣтилъ бы такое же возраженіе со стороны біолога. Повидимому, послѣ того, какъ отдѣльныя науки взяли на себя изслѣдованіе отдѣльныхъ частей дѣйствительности, на долю философіи ничего не остается; но это только „повидимому“, потому что есть вопросы, которые не входятъ въ составъ отдѣльныхъ наукъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, посмотримъ, какъ древніе греческіе философы формулировали основной вопросъ философіи. *Ѳалесъ* спрашивалъ, изъ чего происходитъ все существующее, т. е. изъ какихъ элементовъ складывается все то, что существуетъ, и на этотъ вопросъ отвѣчалъ: „все получается изъ воды. Вода есть основа всего существующаго“. *Демокритъ* ставилъ вопросъ, изъ чего состоятъ всѣ вещи, т. е. все матеріальное и духовное, и отвѣчалъ, что всѣ онѣ состоятъ изъ атомовъ—мельчайшихъ, недѣлимыхъ частичекъ матеріи. По его мнѣнію, изъ однихъ атомовъ составились камни, изъ другихъ—организмы, изъ третьихъ—души организмовъ. Замѣтимъ, что вопросъ, который поставлялъ Демокритъ, не былъ вопросомъ біологіи или психологіи, потому что онъ не спрашивалъ, изъ чего складываются растительные или животные организмы, изъ чего складывается психическій міръ, а задавался вопросомъ обо всемъ мірѣ, обо всемъ существующемъ. Такимъ образомъ, ясно, что философъ спрашиваетъ, изъ какого основного начала или принципа составляется все существующее: и небесныя свѣтила, и камни, и организмы, и души. Такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не о какой-нибудь части дѣйствительности, а обо всемъ существующемъ, то это не можетъ быть предметомъ какой-либо частной науки, а можетъ быть предметомъ особенной науки, и именно, философіи, науки о всей дѣйствительности.

Далѣе, поставимъ вопросъ о томъ, чтó представляетъ собой міръ, какъ цѣлое. Есть ли онъ что-нибудь замкнутое въ самомъ себѣ, вродѣ предмета, о которомъ мы только мо-

жемъ сказать, что онъ существуетъ, или же міръ, взятый въ цѣломъ, вселенная, представляетъ собою нѣчто вродѣ организма, который живетъ, развивается, направляется къ разумно сознанной цѣли. Само собой разумѣется, что вопроса о мірѣ въ цѣломъ не можетъ ставить ни одна наука, такъ какъ каждая изъ нихъ занимается только отдѣльной частью вселенной, изслѣдованіе же природы вселенной является предметомъ философіи.

Такимъ образомъ ясно, что предметъ философіи въ отличіе отъ предмета отдѣльныхъ наукъ заключается въ изслѣдованіи всей дѣйствительности, всего существующаго. Изслѣдуя эти вопросы, нѣкоторые философы приходятъ къ признанію существованія души, цѣлесообразности вселенной, всемірнаго разума и т. п.

Но если мы скажемъ, что задача философіи заключается въ познаніи всей дѣйствительности, то спрашивается, какимъ образомъ такое познаніе можетъ осуществиться? Астрономъ изучаетъ небесныя свѣтила, біологъ—живыя существа, руководясь опытомъ и наблюденіемъ, изслѣдуя ту часть вселенной, которую они себѣ отмежевали. Но какимъ способомъ философъ можетъ изучать природу всей дѣйствительности, всей вселенной? Само собой разумѣется, не при помощи изученія какой-либо отдѣльной части дѣйствительности. Самымъ естественнымъ является допущеніе, что для познанія міра, взятаго въ цѣломъ, философъ долженъ оперировать съ тѣми данными, которыя доставляетъ каждая наука въ отдѣльности. Онъ при рѣшеніи вопроса о природѣ вселенной долженъ принять въ соображеніе тѣ результаты, къ которымъ пришли отдѣльныя науки. Если онъ соединитъ эти результаты въ одно цѣлое (способомъ, который сдѣлается для насъ яснымъ впослѣдствіи), то получитъ то, что необходимо для опредѣленія природы дѣйствительности, или, что то же, построенія системы міра. Указаніе на то, что именно этотъ путь является единственно возможнымъ, мы находимъ въ опредѣленіи философіи у выдающихся современныхъ философовъ. *Огюстъ Контъ* опредѣляетъ философію какъ „общую систему человѣческихъ знаній“ [1]). *Гербертъ Спенсеръ* подъ философіей понимаетъ „вполнѣ объединенное знаніе“ [2]). По

[1]) *Comte.* Philosophie positive. Vol. I.

[2]) *Гербертъ Спенсеръ.* Основныя начала. § 37. По Спенсеру, „философскія обобщенія охватываютъ и соединяютъ наиболѣе широкія научныя обобщенія“. First Principles. 1900. § 37.

мнѣнію *Вундта,* задача философіи заключается въ томъ, чтобы соединить всѣ данныя, добытыя отдѣльными науками, въ одно цѣлое. По его мнѣнію, разрѣшить задачу философіи можно въ томъ случаѣ, если мы подведемъ итоги всему человѣческому познанію [1]).

Но если мы признаемъ, что задача философіи заключается въ познаніи природы вселенной, и что для построенія такого познанія необходимо подвести итогъ всему человѣческому познанію, то тотчасъ возникаетъ цѣлый рядъ сомнѣній, которыя обыкновенно и приводятся противъ философіи и на которыя мы попытаемся отвѣтить въ самыхъ общихъ чертахъ.

Первое возраженіе заключается въ слѣдующемъ:

„Если вы утверждаете, что философія подводитъ итоги человѣческому знанію, то она поставляетъ себѣ неразрѣшимую задачу. Человѣческій умъ не можетъ обнять всѣхъ знаній. Это можно было сдѣлать во времена Демокрита и Аристотеля, а теперь при огромной спеціализаціи наукъ ни одинъ человѣкъ въ мірѣ не можетъ обладать всѣми научными знаніями въ такой мѣрѣ, чтобы быть въ состояніи подводить имъ итоги. Кто осмѣлится въ настоящее время сказать, что онъ философъ и что онъ занимается изслѣдованіемъ природы вселенной?“

На это возраженіе можно отвѣтить слѣдующимъ образомъ. Когда мы говоримъ, что для построенія системы міра необходимо подвести итоги всему человѣческому знанію, то изъ этого не слѣдуетъ, что философъ долженъ быть знакомъ со всѣми науками во всей ихъ полнотѣ и со всѣми деталями, которыя доступны для спеціалистовъ той или другой области знаній [2]). Для построенія системы міра вполнѣ достаточно знакомства съ основными принципами отдѣльныхъ наукъ, а такого рода познанія доступны для человѣческаго ума, хотя, разумѣется, не всякаго. Они доступны не для всякаго даже называющагося философомъ. Но вѣдь и „построеніе системъ“ есть удѣлъ немногихъ. Философовъ, способныхъ созидать системы философіи, очень немного. Созиданіе системы не должно быть непремѣнной за-

[1]) *Wundt.* System der Philosophie. 1897. Einleitung.

[2]) Механическое соединеніе научныхъ знаній въ одно цѣлое составляетъ энциклопедію, но энциклопедія не есть философская система. То объединеніе знаній, которое необходимо для построенія философской системы, имѣетъ совершенно своеобразный характеръ.

дачей всякаго философа. Обыкновенные философы могутъ довольствоваться тѣмъ, чтобы подготовлять путь для тѣхъ немногихъ. Что энциклопедическое познаніе доступно для человѣческаго ума, доказывается примѣромъ такихъ философовъ, какъ О. Контъ, Спенсеръ, Вундтъ, которые въ совершенствѣ были знакомы съ основными принципами современныхъ наукъ. Если они погрѣшали въ деталяхъ, то это не имѣло существеннаго значенія для цѣльности ихъ построеній. Мы знаемъ, что таково же положеніе и въ другихъ наукахъ. Если такой энциклопедистъ-біологъ, какъ Дарвинъ, могъ на основаніи своихъ обширныхъ познаній создать свой знаменитый „законъ", то, разумѣется, это не исключало того, что были детали въ біологіи, съ которыми онъ не былъ знакомъ. Огюстъ Контъ и Гербертъ Спенсеръ точно также, погрѣшая иногда противъ деталей, создали системы, удовлетворявшія цѣлыя поколѣнія.

Разсмотримъ дальнѣйшія возраженія противъ философіи. Обыкновенно говорятъ, что такъ какъ философія имѣетъ своимъ предметомъ изслѣдованіе вопроса о существованіи разумнаго руководителя міра, равнымъ образомъ связанные съ этимъ вопросы о природѣ духа, безсмертіи души и т. п., а такъ какъ все это есть нѣчто *сверхчувственное*, выходящее за предѣлы чувственнаго опыта, то ея предметъ не можетъ быть познанъ съ достовѣрностью и во всякомъ случаѣ относительно всего того, что сверхчувственно, можно дѣлать только предположенія, строить гипотезы, которыя одному могутъ казаться достовѣрными, а другому недостовѣрными. Познаніе такихъ вещей можетъ входить въ область религіи и чего угодно другого, но не науки. Поэтому слѣдуетъ сказать, что философія сверхчувственнаго, которую обыкновенно называютъ *метафизикой*, вслѣдствіе того, что ея утвержденія имѣютъ исключительно гипотетическій характеръ, не есть въ собственномъ смыслѣ слова наука [1]). На это возраженіе совсѣмъ неправильно.

Возражающіе вполнѣ правы, когда они утверждаютъ, что главные вопросы философіи имѣютъ своимъ предметомъ то, что выходитъ за предѣлы чувственнаго опыта. Но изъ

[1]) Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что для многихъ философія всегда является метафизикой, потому что они считаютъ возможными и разрѣшимыми вопросы о *сверхчувственномъ* бытіи. Самый терминъ *метафизика* въ настоящее время служитъ для обозначенія такихъ построеній, которыя имѣютъ своимъ предметомъ сверхчувственное бытіе.

этого совсѣмъ не слѣдуетъ, что философскія положенія совершенно утрачиваютъ научный характеръ. Само собою разумѣется, что философія отнюдь не можетъ претендовать на ту точность, которая присуща, напр., естественнымъ наукамъ. Въ настоящее время нѣтъ философовъ, которые думали бы приводить такія строгія доказательства своихъ положеній, какъ это дѣлалъ нѣкогда *Спиноза*, который думалъ построить систему міра съ математическою точностью. Мы можемъ согласиться съ тѣмъ, что философія строится, главнымъ образомъ, на гипотезахъ, но никакъ не можетъ согласиться съ тѣмъ, будто изъ этого слѣдуетъ, что философія не есть наука, что ея построенія не имѣютъ научнаго характера. То обстоятельство, что достовѣрность философскихъ положеній не можетъ быть доказана съ полной убѣдительностью, на мой взглядъ, не лишаетъ ее права занимать мѣсто среди другихъ наукъ. Нельзя же сказать, что наука занимается изслѣдованіемъ исключительно только достовѣрнаго, а что все *вѣроятное* исключается изъ области наукъ. Если мы разсмотримъ, какія положенія въ наукѣ мы должны признать вполнѣ достовѣрными, то окажется, что таковыми будутъ только тѣ положенія, которыя относятся къ простѣйшимъ явленіямъ, въ области же сложныхъ явленій ея положенія очень мало достовѣрны. Что́ мы знаемъ, напр., о законахъ наслѣдственности? можемъ ли мы дать болѣе или менѣе достовѣрное объясненіе причинъ наслѣдственности? Конечно, нѣтъ. Но однако наука не считаетъ эту область не подлежащей ея вѣдѣнію. Что́ мы знаемъ объ атомистическомъ строеніи вещества? очень мало достовѣрнаго; но и эта область не исключается изъ науки, потому что есть надежда, что со временемъ удастся пролить свѣтъ и въ эту темную область.

Многіе совершенно неправильно стараются представить науку, какъ что-то законченное, достигшее извѣстной степени совершенства. На самомъ дѣлѣ то, что мы знаемъ достовѣрно, составляетъ безконечно малую долю того, что мы должны были бы знать. *Джевонсъ* совершенно правильно возражалъ противъ той мысли, что наука приходитъ къ окончательному рѣшенію своихъ вопросовъ. „Теологи, говоритъ онъ, испугались теорій Дарвина, Гексли и Спенсера, воображая, что эти теоріи могутъ объяснить все механическими и матеріальными причинами и уничтожить всякую мысль о цѣлесообразности. Они не увидѣли того, что эти

теоріи гораздо больше поставили вопросовъ, чѣмъ разрѣшили ихъ" [1]). Я позволю себѣ привести одинъ примѣръ для иллюстраціи того, какія области считаются научными. Англійскій физикъ Томсонъ предполагаетъ, что такъ называемая матерія состоитъ изъ вихреобразныхъ частичекъ чего-то, сплошь наполняющаго все міровое пространство. По замѣчанію другого физика, Тэта, опредѣленіе результатовъ взаимнаго наклоннаго толчка двухъ такихъ вихрей должно было бы въ теченіе двухъ или трехъ поколѣній занять всю жизнь лучшихъ математиковъ Европы [2]). Однако эта область, несмотря на ея недоступность, не исключается изъ науки. Слѣдовательно, разъ признано, что въ наукѣ существуютъ области, въ которыхъ не можетъ быть достовѣрныхъ познаній, и этимъ не наносится ущерба наукѣ, то почему же философія лишается права оперировать въ областяхъ, въ которыхъ не можетъ быть вполнѣ достовѣрныхъ знаній. Говорятъ, что въ философіи все гипотезы. Изъ такого замѣчанія явствуетъ, повидимому, что наука или совсѣмъ не пользуется гипотезами или пользуется ими чрезвычайно мало. Но это, конечно, невѣрно. Въ наукѣ большинство такъ называемыхъ теорій представляютъ собой гипотезы, такъ напр., Дарвиновская теорія—гипотеза; эѳиръ—гипотеза; Канто-Лапласовская теорія образованія солнечной системы—гипотеза; атомъ - гипотеза, и даже такъ называемый законъ сохраненія энергіи—гипотеза.

„Да, но въ наукѣ гипотезы или повторяются, или могутъ быть провѣрены посредствомъ опыта", говорятъ иногда. Это совсѣмъ невѣрно. Посредствомъ какого опыта можетъ быть провѣрена теорія Дарвина? Въ какомъ опытѣ мы можемъ видѣть или ощущать атомы? Атомистическая гипотеза навсегда останется гипотезой, непровѣренной непосредственнымъ опытомъ [3]).

Замѣтимъ, что въ метафизикѣ гипотезы играютъ ту же самую роль, что и въ естествознаніи. Именно онѣ служатъ для дополненія опыта. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи метафизикъ признаетъ существованіе души? Допуская существованіе души, метафизикъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. „Я воспринимаю непосредственно въ опытѣ извѣстныя представленія, чувства и вообще психическія состоянія, но я не могу понять, отчего они составляютъ одно единство—мое „я". Для того, чтобы объяснить это обстоятельство, я допускаю существованіе души, этого „нѣчто", которое является носителемъ психическихъ состояній, и которое я ни въ какомъ опытѣ воспринять не могу". Изъ этого разсужденія метафизика ясно, что онъ употребленіемъ гипотезы души только дополняетъ опытъ. Не такъ ли поступаетъ и химикъ, когда онъ допускаетъ гипотезу атомовъ? Вѣдь и онъ допускаетъ атомы для того, чтобы дополнить опытъ. Въ непосредственномъ опытѣ онъ воспринимаетъ только матеріальныя явленія, а для объясненія причинъ явленій онъ допускаетъ существованіе атомовъ.

„Гипотезы естествознанія, говорятъ на это, вполнѣ убѣдительны, онѣ могутъ быть признаны всѣми, а гипотезы метафизическія не убѣдительны и никто ихъ не признаетъ". Но это, разумѣется, не вѣрно. Очень многія естественно-научныя гипотезы часто признаются совсѣмъ неправильными, напр., гипотеза эфира, гипотеза атомовъ и т. п. Если, такимъ образомъ, тѣ области, въ которыхъ могутъ быть примѣняемы приблизительно достовѣрныя положенія и гипотезы, не исключаются изъ науки, потому что есть надежда на то, что со временемъ наука въ этой области будетъ имѣть достовѣрныя положенія, то точно такимъ же образомъ, мнѣ кажется, и метафизическія гипотезы должны быть допускаемы, потому что онѣ могутъ впослѣдствіи пріобрѣсти большую достовѣрность въ сравненіи съ той, которую онѣ имѣютъ въ настоящее время.

Очень часто отъ тѣхъ, которые относятся скептически къ философіи, можно слышать заявленія, что она не наука, потому что она не дѣлаетъ никакихъ успѣховъ, что она собственно топчется на мѣстѣ, что она не можетъ указать ни на одно положеніе, относительно котораго могла бы сказать „вотъ это мое прочное достояніе", и которое было бы признано всѣми, какъ это мы имѣемъ во всѣхъ другихъ наукахъ. Всѣ современныя философскія построенія, по ихъ словамъ, мы можемъ найти уже у Платона и Аристотеля. Но такое заявленіе можно слышать только отъ тѣхъ, кто или совсѣмъ незнакомъ съ исторіей человѣческой мысли или кто вообще задался цѣлью доказать во чтобы то ни стало тщету философіи. Я приведу два примѣра, которые могутъ показать, что философія несомнѣнно прогрессируетъ. Различіе

[1]) *Джевонсъ.* Основы науки. Спб. 1881 стр. 710.
[2]) *Введенскій.* Теорія матеріи. 1888, стр. 258—9.
[3]) Ср. *Liebmann.* Die Klimax der Theorien. 1884. *Volkelt.* Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1892. *Wundt.* System der Philosophie.

между физическими и психическими процессами, которое до *Декарта* никакъ не могло сдѣлаться прочнымъ достояніемъ философіи, въ настоящее время пользуется общимъ признаніемъ. А кто можетъ въ настоящее время подвергнуть сомнѣнію „субъективность" всего нами воспринимаемаго? Такихъ примѣровъ можно было бы привести множество. Нужно считать совершенно неправильнымъ, когда въ сходствѣ современныхъ философскихъ взлядовъ со взглядами древнихъ видятъ доказательство того, что философія вообще не прогрессируетъ. Если бы я сказалъ, что теорія Дарвина была извѣстна древнимъ, потому что одинъ изъ древнихъ философовъ, *Эмпедоклъ,* доказывалъ происхожденіе высшихъ организмовъ изъ низшихъ, то мнѣ, конечно, возразили бы, что между этими двумя теоріями, хотя онѣ формулируютъ одно и то же положеніе, существуетъ огромная разница въ аргументаціи. Не можемъ ли мы точно также, когда кто-нибудь сравниваетъ современный идеализмъ съ идеализмомъ Платона, сказать, что между этими двумя идеализмами есть важное различие въ аргументаціи?

Такимъ образомъ ясно, что философія прогрессируетъ, что она возможна, что она есть видъ научнаго познанія, что она пользуется тѣми же методами изслѣдованія, какими пользуются и другія науки. Этотъ родъ познанія долженъ быть названъ научнымъ, только, разумѣется, достовѣрность философіи, вслѣдствіе необыкновенной сложности предмета ея, стоитъ ниже достовѣрности отдѣльныхъ наукъ. Но вѣдь никто не можетъ думать, что окончательное рѣшеніе всѣхъ задачъ есть необходимое требованіе научнаго познанія.

Теперь мы можемъ опредѣлить отношеніе философіи къ наукамъ: можетъ ли философія быть безъ наукъ и могутъ ли науки быть безъ философіи.

Если кто и въ настоящее время думаетъ, что есть философы, которые мечтаютъ о построеніи философскихъ системъ безъ какихъ-либо научныхъ данныхъ, тотъ ошибается. Такіе философы отошли уже въ очень отдаленное прошлое. Многіе такъ привыкли подъ философами понимать схоластиковъ, которые занимаются разрѣшеніемъ различныхъ діалектическихъ тонкостей объ отношеніи „единичнаго" къ „множественному", „бытія" къ „небытію" и т. п., что имъ трудно себѣ представить, что можетъ быть философія, которая своимъ необходимымъ требованіемъ ставитъ пользованіе индуктивно добытыми результатами другихъ наукъ.

Обыкновенно принято думать, что науки должны стоять въ сторонѣ отъ философіи, что человѣкъ долженъ избѣгать философствованія, при чемъ подъ философствованіемъ въ этомъ случаѣ понимаютъ всякое безпочвенное умствованіе. Если такъ понимать смыслъ термина философія, то, разумѣется, всякій долженъ считать совершенно правильнымъ требованіе: „физика, берегись метафизики!" Но нельзя же сказать того же самого о философіи въ истинномъ смыслѣ этого слова. Съ нею науки не могутъ и не должны разрывать связи. Вѣдь всѣ науки получили свое начало изъ философіи, изъ стремленія человѣка рѣшить вопросъ о природѣ всей дѣйствительности. Первобытный философъ былъ въ одно и то же время физикомъ, біологомъ, психологомъ и т. п. Только впослѣдствіи науки эти вслѣдствіе раздѣленія труда, являющагося необходимымъ условіемъ научнаго развитія, выдѣлились въ отдѣльныя научныя дисциплины. Но, несмотря на такое выдѣленіе, связь между отдѣльными науками и философіей продолжаетъ существовать и въ настоящее время. Мы можемъ прямо сказать, что теоретическія науки, какъ таковыя, существуютъ для того, чтобы рѣшить конечный вопросъ о природѣ вещей. Въ настоящее время въ наукѣ очень часто производятся изслѣдованія, не имѣющія никакого практическаго значенія; напр., зоологъ посвящаетъ цѣлые годы на изученіе строенія и жизни какого-либо элементарнаго организма. Если это изслѣдованіе не имѣетъ никакого практическаго значенія, то чѣмъ можно оправдать самое существованіе такихъ изслѣдованій? а вѣдь ихъ чрезвычайно много во всѣхъ областяхъ знанія. Существованіе такихъ изслѣдованій никакъ нельзя было бы оправдать одной только любознательностью ученыхъ. Оправданіе ихъ только въ томъ, что они представляютъ теоретическій интересъ, что они долженствуютъ въ концѣ концовъ рѣшить философскую проблему бытія.

Что, въ самомъ дѣлѣ, то, что мы называемъ теоретическимъ интересомъ, является философскимъ интересомъ къ рѣшенію высшихъ проблемъ, можно пояснить нѣсколькими примѣрами изъ области наукъ. Во второй половинѣ 19-го вѣка Дарвинъ открылъ свой знаменитый законъ, который произвелъ полную революцію въ біологіи и вызвалъ всеобщій интересъ. Но потому ли этотъ законъ вызвалъ всеобщій интересъ, что онъ былъ закономъ только біологическимъ? Конечно, нѣтъ. Этотъ законъ вызвалъ всеобщій интересъ по-

тому, что, казалось, при помощи его можно рѣшить различные высшіе философскіе вопросы: о цѣлесообразности вселенной, о происхожденіи человѣка, о душѣ и т. п. Открытіе Лобачевскаго обезсмертило его имя. Но было ли это открытіе чисто математическое, разрѣшающее какую-нибудь частную математическую проблему? Нѣтъ. Теоріей Лобачевскаго заинтересовались потому, что въ ней думали найти ключъ къ разрѣшенію философскаго вопроса о сущности пространства. Почему книга проф. Сѣченова „О рефлексахъ головного мозга" въ теченіе почти четверти вѣка пользовалась особеннымъ вниманіемъ нашей интеллигентной публики? Не потому, конечно, что это была книга физіологическая, а потому, что она рѣшала философскую проблему. Читателямъ казалось, что въ ней содержится философская система, отвергающая душу, безсмертіе и т. п. Въ послѣднее время наибольшій интересъ вызывали „неовитализмъ" въ біологіи и „историческій матеріализмъ" въ соціологіи не потому, что это были спеціально научныя теоріи, а потому, что они затрогивали философскій интересъ. Проф. Тимирязевъ выступилъ противъ неовитализма потому, что боялся, что съ воцареніемъ неовитализма наступитъ конецъ позитивизма и механическаго міровоззрѣнія. Экономическій матеріализмъ волновалъ умы молодежи главнымъ образомъ потому, что въ немъ надѣялись найти прочный оплотъ философскаго матеріализма.

Мнѣ кажется, что мы можемъ сказать, не боясь преувеличеній, что философскій интересъ движетъ впередъ науку, хотя бы сами представители науки и отрицали это. Интересъ къ разрѣшенію высшихъ проблемъ бытія даетъ жизнь наукѣ, и, можетъ быть, самой важной функціей философіи является то, что она влечетъ мысль къ высшимъ проблемамъ и удерживаетъ науки отъ безцѣльнаго накопленія знаній [1]).

Теперь я отвѣчу на самое серьезное возраженіе, которое могутъ привести противъ философіи. Мнѣ могутъ сказать: „Какова цѣль философіи? Если она поставляетъ своей цѣлью рѣшить вопросы о первопричинѣ міра, о душѣ, безсмертіи и т. п., то затѣмъ вы говорите о возможности подобной науки, доказываете ея научность? Дайте намъ ее въ готовомъ видѣ и мы вамъ повѣримъ. Покажите, что она

[1]) См. *Паульсенъ*. Введеніе въ философію. Введеніе, § 2.

въ самомъ дѣлѣ разрѣшила эти вопросы въ такой формѣ, что ея рѣшеніе можетъ быть принято всѣми". На это я въ свою очередь могу поставить слѣдующее требованіе: „Какова цѣль той науки, которая называется химіей? Если ея цѣль заключается въ разрѣшеніи вопроса о сущности матеріи, о строеніи ея и т. п., то дайте мнѣ такую науку". Вы, конечно, мнѣ отвѣтите, что разрѣшеніе вопроса о сущности и строеніи матеріи является конечной, идеальной цѣлью, до которой мы еще не дошли, но, стремясь къ которой, мы рѣшили множество частныхъ вопросовъ, составляющихъ содержаніе нашей науки.

Если такъ, то то же самое можно сказать и о философіи. Ея идеальной цѣлью является разрѣшеніе конечныхъ проблемъ бытія; онѣ въ настоящее время не разрѣшены, но, направляясь къ нимъ, къ этимъ идеальнымъ цѣлямъ, мы рѣшаемъ попутно многія частныя проблемы.

Такимъ образомъ философія должна оставаться системой наукъ. Если бы стали требовать, чтобы философія, какъ не разрѣшающая съ полной ясностью поставленныхъ ею задачъ о безсмертіи, о первопричинѣ и т. п., была совершенно устранена, то вмѣстѣ съ этимъ были бы устранены и такіе вопросы, которые являются необходимымъ условіемъ развитія самихъ наукъ, напр., вопросъ объ отношеніи между физическими и психическими процессами и т. п.

Если даже допустить, что въ настоящее время философія безсильна разрѣшить вопросы о душѣ, безсмертіи и т. п. въ такомъ видѣ, въ какомъ это необходимо для того, чтобы удовлетворить религіозное сознаніе, то у нея все еще остается функція весьма важная. Философія, какъ я сказалъ, влечетъ мысль къ общимъ проблемамъ бытія и вслѣдствіе этого она является тѣмъ средоточіемъ, фокусомъ, въ которомъ собираются лучи всѣхъ знаній. Она является объединительницей знаній. Объединяя познанія, она даетъ намъ то міропониманіе, которое единственно доступно для человѣческаго ума въ данный моментъ его развитія. Такъ какъ міропониманіе дѣлается основой жизнепониманія, то въ этомъ смыслѣ философія можетъ сдѣлаться руководительницей жизни.

Если признать такую функцію за философіей, то не ясно ли, что ей слѣдуетъ вернуть ея прежнее положеніе. Было время, когда философія считалась „царицей наукъ", но вслѣдствіе неблагопріятныхъ условій своего развитія, она

утратила свой тронъ. Мнѣ кажется, что въ настоящее время наступила пора вернуть ей ея верховное положеніе.

Литература.

Wundt. System der Philosophie. 2-te Aufl. Lpz 1897. (Русск. пер. Система философіи. Спб. 1902).
Paulsen. Einleitung in die Philosophie. Русск. пер. Введеніе въ философію. М. 1904.
Volkelt. Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1892.
Naville. La definition de la philosophie. *Навилль.* Что такое философія. М. 1896.
Riehl. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903. Введеніе въ современную философію. Спб. 1903.
Виндельбандъ. Исторія философіи. Спб. 1898.
Windelband. Praeludien. 1903. Прелюдіи. Спб. 1904.
Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Theil, Einleitung.
Гротъ Н. Я. Философія и ея общія задачи. Спб. 1904.

ОТДѢЛЪ I.

Теорія познанія или гносеологія.

ГЛАВА II-я.

О происхожденіи познанія (сенсуализмъ, эмпиризмъ и апріоризмъ).

Мы желаемъ понять сущность міроваго процесса, мы желаемъ дать отвѣтъ на вопросы, въ чемъ заключается первопричина міра, что̀ такое душа, существуетъ ли безсмертіе и т. п. Мы надѣемся разрѣшить эти вопросы при помощи нашего ума, мы надѣемся постигнуть при помощи нашего ума вещи, которыя намъ не даны въ нашемъ чувственномъ опытѣ, которыя недоступны нашему чувственному воспріятію. Но спрашивается, возможно ли такого рода познаніе. Можетъ быть, эти вопросы неразрѣшимы; можетъ быть, умъ нашъ по самой природѣ своей не можетъ разрѣшить ихъ. Изслѣдованіе того, что̀ нашъ умъ можетъ познавать по самой своей природѣ, и есть задача той философской дисциплины, которая называется т е о р і е й п о з н а н і я. Одинъ изъ первыхъ, указавшихъ на такое значеніе теоріи познанія для построенія метафизики, былъ *Кантъ* [1]). Въ постановкѣ этого вопроса состоитъ главная его заслуга. Кантъ поставилъ вопросъ о необходимости изслѣдовать нашу способность познанія, подвергнуть ее, такъ сказать, критикѣ, а потому и философія его называется к р и т и ч е с к о й [2]). По той же причинѣ и главное его сочиненіе называется „Критикой Чистаго Разума“.

[1]) До Канта на такое же значеніе теоріи познанія указывалъ англійскій философъ *Локкъ.*

[2]) О прежнихъ философахъ, которые строили свое міропониманіе, не останавливаясь на вопросѣ о томъ, обладаетъ ли нашъ умъ способностью познавать то, что ему приписывается, слѣдуетъ сказать, что они дѣйствовали д о г м а т и ч е с к и.

Въ предисловіи этого сочиненія онъ говоритъ: „я подъ критикой понимаю не критику книгъ и системъ, но способности разума вообще по отношенію ко всѣмъ тѣмъ познаніямъ, къ которымъ разумъ можетъ стремиться независимо отъ всякаго опыта“ [1]), а вмѣстѣ съ этимъ критика имѣетъ въ виду рѣшить вопросъ о „возможности или невозможности метафизики вообще“. Прежніе философы думали, что при помощи чистаго разума, т. е. разума, не пользующагося никакими опытными данными, можно построить метафизику, или науку о сверхчувственномъ мірѣ. Кантъ хочетъ подвергнуть критикѣ именно чистый разумъ, т. е. изслѣдовать, можетъ ли въ самомъ дѣлѣ чистый разумъ познавать что-либо не данное въ чувственномъ опытѣ.

Опредѣлимъ ближе задачу теоріи познанія. Въ самомъ общемъ видѣ ея задачу можно формулировать, какъ вопросъ объ отношеніи между бытіемъ и мышленіемъ. Этотъ вопросъ распадается въ свою очередь на два тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ вопроса, именно на вопросъ о реальности познанія и вопросъ о происхожденіи познанія.

Сущность вопроса о реальности или предметѣ познанія сводится къ слѣдующему.

Мы въ нашемъ повседневномъ опытѣ констатируемъ, что нашъ „умъ“ познаетъ „вещи“, которыя существуютъ независимо отъ него и которыя находятся какъ бы внѣ его. Для популярнаго пониманія въ этомъ противопоставленіи рѣчь идетъ объ „умѣ“, въ которомъ содержатся представленія, и о „вещахъ“, которыя находятся внѣ нашего сознанія, при чемъ подъ вещами внѣ нашего сознанія понимаются вещи, находящіяся внѣ нашего тѣла.

Мы различаемъ „вещи“, нами познаваемыя, отъ „мыслей“ объ этихъ вещахъ. Для насъ дерево, которое находится внѣ насъ, и наша мысль объ этомъ деревѣ представляются совершенно различными другъ отъ друга. Дерево, которое растетъ около моего окна, можетъ быть вырублено; оно какъ „вещь“ перестанетъ существовать; несмотря на это, моя „мысль“ объ этомъ деревѣ можетъ продолжать существовать; и наоборотъ, я могу въ настоящее время не думать о деревѣ, растущемъ возлѣ моего окна; у меня въ данный моментъ не будетъ дерева какъ „мысли“, но я знаю,

---

[1]) Kritik d. reinen Vernunft, изд. Kehrbach'a, стр. 5—6.

что дерево, какъ „вещь“, будетъ продолжать существовать. На этомъ основаніи мы и утверждаемъ, что дерево, какъ вещь, и дерево, какъ мысль, представляютъ собою нѣчто совершенно другъ отъ друга отличное. Но спрашивается, на самомъ ли дѣлѣ „дерево-вещь“ и „дерево-мысль“ представляютъ нѣчто совершенно другъ отъ друга отличное или же они, можетъ быть, одно и то же. Можетъ быть въ дѣйствительности, они вовсе не отличаются другъ отъ друга кореннымъ образомъ, какъ это предполагаетъ популярное сознаніе.

Если мы будемъ стоять на обычной точкѣ зрѣнія, допускающей различіе между „деревомъ-вещью“ и „деревомъ-мыслью“, то мы должны будемъ спросить себя, какое между ними существуетъ отношеніе, и какимъ образомъ „дерево-вещь“ становится „деревомъ-мыслью“, какимъ образомъ одно получается изъ другого. Вѣдь обыкновенно мы утверждаемъ, что „дерево-вещь“ созидаетъ или порождаетъ „дерево-мысль“.

Самый простой отвѣтъ на этотъ вопросъ давали древніе матеріалисты. Они именно предполагали, что отъ вещей отдѣляется нѣчто въ родѣ изображеній, которыя черезъ органы чувствъ попадаютъ въ нашу душу или мозгъ, и тамъ даютъ начало нашимъ мыслямъ о тѣхъ или другихъ вещахъ внѣшняго міра [1]). Аналогичный взглядъ нѣкоторыхъ изъ современныхъ матеріалистовъ выражали такимъ образомъ, что нашъ умъ есть какъ бы отображеніе того, что имѣется во внѣшнемъ мірѣ [2]). При такомъ взглядѣ на отношеніе между внѣшнимъ міромъ и мыслью становится, повидимому, понятнымъ существованіе вещей въ видѣ вещей въ обыкновенномъ смыслѣ и въ видѣ вещей, какъ мыслей; но въ дѣйствительности эта теорія имѣетъ только видъ теоріи, на самомъ же дѣлѣ она представляетъ собою только образное сравненіе съ отображающимъ зеркаломъ, ничего въ дѣйствительности не объясняющее. Если бы даже признать правильность этой теоріи, то все-таки вопросъ, какимъ образомъ дерево-вещь можетъ сдѣляться деревомъ-мыслью, остается попрежнему не рѣшеннымъ.

Къ подробному разсмотрѣнію этого вопроса мы вер-

---

[1]) Объ этомъ см. мою книгу: Мозгъ и душа. Кіевъ. 1906. стр. 30.

[2]) Напр. см. *Энгельсъ*. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 1895 г., 4, 15 и др., а также Herrn Eugen Dühring's Umwälzung d. Wissenschaft, 1894 г., стр. 8 и др. (имѣются русскіе переводы).

немся ниже, а теперь разсмотримъ сущность второго вопроса теоріи познанія—именно о происхожденіи познанія.

Если сказать, что наше познаніе есть не что иное, какъ просто изображеніе или копія того, что имѣется въ объективномъ мірѣ, то мы получимъ особенную теорію познанія, которую можно назвать сенсуалистической. Эта теорія объясняетъ происхожденіе нашего познанія, исходя изъ того положенія, что все, что мы имѣетъ въ нашемъ познаніи, есть продуктъ дѣятельности органовъ чувствъ. Наше познаніе вообще простирается только лишь настолько, насколько наши органы чувствъ отображаютъ внѣшнія явленія. Всѣ наши мысли, даже самыя сложныя и самыя возвышенныя суть не что иное, какъ преобразованныя ощущенія [1]).

Слѣдовательно, по этой теоріи есть только одинъ способъ познанія, познаніе при помощи чувствъ; а изъ такого взгляда на познаніе слѣдуетъ, что познаніе о сверхчувственномъ невозможно. Мы можемъ познавать только то, что прямо или косвенно подлежитъ вѣдѣнію нашихъ чувствъ, а то, что не можетъ такъ или иначе быть воспринято ими, то не подлежитъ нашему познанію. Поэтому человѣкъ долженъ отказаться отъ надежды познать сверхчувственное. Если, такимъ образомъ, признать, что познаніе при помощи органовъ чувствъ или опыта [2]), есть единственный источникъ познанія, т. е. стоять на точкѣ зрѣнія сенсуалистической, то мы необходимо приходимъ къ признанію невозможности сверхчувственнаго познанія, т. е. мы приходимъ къ тому философскому ученію, которое называется позитивизмомъ.

Тотъ взглядъ, что всѣ наши познанія получаютъ начало изъ чувствъ или изъ опыта, мы находимъ уже въ древности, напр., у софистовъ. Но правильно ли это ученіе? Дѣйствительно ли все, что ни есть въ нашемъ познаніи, можетъ быть выведено изъ дѣятельности органовъ чувствъ? Нѣтъ ли въ нашемъ познаніи такихъ элементовъ, которыхъ нельзя вывести изъ ощущеній?

---

[1]) Самымъ типичныхъ представителемъ этого ученія является французскій философъ ***Кондильякъ*** (1715—1780).

[2]) Обращаю вниманіе читателя на то, что я отождествляю такіе термины, какъ „чувственное познаніе“, „познаніе при помощи органовъ чувствъ“ и „опытъ“. Этотъ послѣдній терминъ, какъ мы увидимъ ниже, употребляется еще и въ другомъ значеніи.

Платонъ (427—347 до Р. Х.), подвергшій критическому изслѣдованію сенсуалистическое ученіе, пришелъ къ тому заключенію, что есть элементы или познанія, относительно которыхъ нельзя утверждать, что они происходятъ изъ чувственнаго опыта, напр., понятія: „бытія“, „небытія“, „тождества“, „сходства“, „равенства“. Можно ли сказать, что мы, напр., идею „равенства“ получаемъ изъ опыта, подобно тому, какъ мы получаемъ изъ опыта идеи „цвѣта“, „звука“ и т. п.? Казалось бы вполнѣ естественнымъ признать, что идея „равенства“ получается изъ созерцанія и сравненія равныхъ вещей, подобно тому, какъ вообще тѣ или другія понятія получаются изъ сравненія тѣхъ или другихъ представленій вещей, данныхъ намъ въ чувственномъ опытѣ. Платонъ съ этимъ не согласенъ. По его мнѣнію, мы не можемъ получить идею равенства изъ сравненія равныхъ вещей потому, что идея равенства предполагаетъ абсолютное равенство, между тѣмъ какъ въ предметахъ чувственнаго міра, которыя мы считаемъ равными, такого абсолютнаго равенства нѣтъ. Слѣдовательно, идея равенства, которой мы фактически обладаемъ, должна получаться не изъ опыта [1]). Такимъ образомъ, Платонъ долженъ былъ прійти къ допущенію, что существуютъ познанія, которыя не могутъ быть объяснены обыкновеннымъ чувственнымъ опытомъ. Но какой же существуетъ источникъ для познаній этого рода? По мнѣнію Платона, они получаются изъ самого духа. Какъ понять это утвержденіе? Кажется, что Платонъ признаетъ познанія, которыя находятся готовыми въ нашемъ умѣ. Повидимому, и объясненія Платона заставляли думать, что онъ именно это признавалъ. Платонъ связывалъ вопросъ о происхожденіи познанія съ миѳологической теоріей о судьбѣ души до ея воплощенія. Человѣческая душа до ея соединенія съ тѣломъ жила въ особенномъ мірѣ, который онъ называетъ занебеснымъ. Этотъ міръ занебесный есть истинная дѣйствительность, это есть міръ „идей“. Міръ, въ которомъ мы живемъ, собственно не есть истинный, а есть только лишь тусклое отраженіе того истиннаго міра „идей“. Наша душа, находясь въ занебесномъ мірѣ, созерцала эти истинныя реальности, она познакомилась съ ними до своего воплощенія. Въ моментъ своего воплощенія душа позабыла эти нѣкогда пріобрѣтенныя познанія, и они стали сохраняться въ ней въ

---

[1]) См. его діалогъ Теэтетъ и Федонъ 74—5.

неясномъ видѣ. И когда она теперь, въ своей земной жизни, созерцаетъ какія-либо вещи, то она вспоминаетъ о томъ, что она раньше созерцала. Этимъ объясняется то обстоятельство, что душа можетъ имѣть идеи, которыхъ она по самому существу не можетъ воспринимать при помощи чувствъ. Это именно суть тѣ идеи, которыя она приноситъ съ собою при рожденіи. Оттого, по выраженію Платона, „наше познаніе есть воспоминаніе“ о тѣхъ идеяхъ, которыя душа нѣкогда созерцала до своей земной жизни. Это суть идеи прирожденныя или, какъ ихъ чаще называютъ, врожденныя.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ теоріи врожденныхъ идей. Терминъ „врожденныя идеи“ очень многихъ вводилъ въ заблужденіе. Врожденными идеями или понятіями слѣдуетъ считать всѣ тѣ идеи, которыя происходятъ не изъ чувственнаго опыта. Очень многіе думаютъ, что, если философы признаютъ, что въ человѣческомъ познаніи есть элементы, которыхъ нельзя вывести изъ дѣятельности органовъ чувствъ, то это значитъ, что они признаютъ, что душа приноситъ ихъ съ собою готовыми при рожденіи. Очень многіе при словахъ „врожденныя понятія“ думаютъ, что дѣло идетъ о понятіяхъ, которыя въ такомъ же родѣ находятся въ человѣческомъ умѣ, въ какомъ вещи могутъ находиться въ какомъ-либо ящикѣ. Такъ какъ по отношенію къ понятіямъ это было бы нелѣпо, то и самое ученіе о врожденныхъ понятіяхъ или идеяхъ кажется такимъ же нелѣпымъ.

На мой взглядъ, и самъ Платонъ не такъ себѣ представлялъ врожденныя идеи. Если отбросить его миѳологическій способъ выраженія, то въ его теоріи существеннымъ окажется убѣжденіе, что есть элементы познанія, которые не могутъ быть выведены изъ чувственнаго опыта.

Это ученіе о врожденныхъ идеяхъ въ новѣйшей философіи, именно у *Декарта* (1596—1650), приняло слѣдующую форму.

Декартъ исходилъ изъ того убѣжденія, что всякая наука, если она желаетъ считаться наукой въ собственномъ смыслѣ, должна ставить себѣ за образецъ математику, выводы которой обладаютъ полной достовѣрностью или аподиктической достовѣрностью.

Но почему собственно математика, этотъ образецъ всѣхъ наукъ, обладаетъ абсолютной достовѣрностью? Потому, что предметы, съ которыми она оперируетъ, не заимствуются нами изъ внѣшняго опыта, а суть построенія нашего ума. Въ самомъ дѣлѣ, въ геометріи и ариѳметикѣ мы не заботимся о томъ, существуетъ ли въ природѣ что-нибудь похожее на ихъ построенія. Мы, напр., опредѣляя свойства треугольника, имѣемъ дѣло не съ тѣми треугольниками, которые реально существуютъ въ природѣ, а съ идеальными, которые составляютъ продуктъ построеній нашего ума. По мнѣнію Декарта, все, что мы мыслимъ ясно и отчетливо, то истинно, а математическія положенія мы именно мыслимъ ясно и отчетливо. Слѣдовательно, намъ нѣтъ надобности искать оправданія правильности нашихъ математическихъ построеній въ соотвѣтствіи ихъ съ дѣйствительностью. Мы не должны искать оправданія истинности нашихъ математическихъ построеній въ чувственномъ опытѣ, а должны искать обоснованія ихъ въ умѣ. Положенія математики получаютъ свою достовѣрность не изъ опыта, а изъ дѣятельности самого ума. Математическія идеи Декартъ, въ отличіе отъ просто опытныхъ идей, называетъ врожденными, къ числу которыхъ онъ относитъ также общіе логическіе принципы, математическія основныя понятія и т. п. [1]).

Но чтобы видѣть, до какой степени обозначеніе идей врожденными можетъ вводить въ заблужденіе, я напомню о возраженіяхъ, которыя приводилъ *Локкъ* (1632—1704) [2]) противъ этого ученія. Онъ именно говорилъ, что, если бы было правильно то ученіе, по которому въ нашей душѣ существуютъ врожденныя идеи, по которому душа при рожденіи приноситъ какія-то готовыя идеи, то нужно было бы, чтобы ребенокъ, когда у него является сознаніе, понималъ такое положеніе, какъ напр.: „невозможно, чтобы одна и таже вещь была и не была“. Но вѣдь всякій знаетъ, что этого относительно ребенка никакъ нельзя утверждать. У него не только нѣтъ этихъ идей, но даже если бы мы захотѣли ему внушить ихъ, то онъ ихъ не понялъ бы: пониманіе такихъ положеній предполагаетъ продолжительный

[1]) См., напр., ***Декартъ*** „Метафизическія размышленія“. Спб. 1901, стр. 68—70.
[2]) См. его: Essay of human Understanding. Book. I. Ch. II. русск. пер., Опытъ о человѣческомъ разумѣніи. М. 1897. Кн. I. гл. 2-я.

опытъ. А изъ этого ясно, что эти идеи не могутъ быть признаны врожденными, а должны считаться пріобрѣтенными.

Но Локкъ, приводя возраженія этого рода, былъ совершенно неправъ, потому что Декартъ вовсе не признавалъ, что въ человѣческомъ умѣ находятся какія-нибудь готовыя идеи. Онъ, употребляя выраженіе „врожденныя“ идеи, хотѣлъ только сказать, что эти идеи вырабатываются независимо отъ опыта; а это вовсе не значитъ, что эти идеи представляютъ что-либо готовое, приносимое человѣкомъ при рожденіи. Мысль Декарта простѣйшимъ образомъ можно такъ выразить. Въ нашемъ познаніи есть нѣчто такое, что мы познаемъ черезъ посредство самого ума, независимо отъ дѣятельности нашихъ органовъ чувствъ. Критеріемъ достовѣрности этихъ элементовъ познанія является не соотвѣтствіе ихъ съ дѣйствительностью, а то обстоятельство, что мы ихъ мыслимъ ясно и отчетливо.

Признаніе существованія такихъ элементовъ познанія имѣло важное значеніе въ философіи. Философы стали говорить, что у насъ есть особый источникъ познанія, именно познаніе изъ самого разума, безъ участія дѣятельности органовъ чувствъ. Такихъ философовъ называли раціоналистами.

Раціоналисты, напримѣръ *Спиноза* (1632—1677), разсуждали слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ мы въ математикѣ оперируемъ съ нашими идеями при помощи чистаго ума независимо отъ воздѣйствія органовъ чувствъ, то каждая наука должна уподобиться ей въ этомъ отношеніи. Въ каждой наукѣ мы должны были бы также познавать при помощи только умозаключенія, безъ участія дѣятельности органовъ чувствъ. Пояснимъ это при помощи какого-либо примѣра. Между вещами существуетъ причинная связь AB. Въ этой причинной связи A есть причина, B есть дѣйствіе. Между понятіями существуетъ отношеніе основанія и слѣдствія. По его мнѣнію, если мы раскроемъ связь между понятіями и найдемъ, что логически они находятся другъ къ другу въ отношеніи основанія къ слѣдствію, то мы въ то же время раскроемъ причинную связь между вещами, имъ соотвѣтствующими, и можемъ сказать, что A есть причина B. Изъ раскрытія отношенія понятій мы можемъ раскрыть отношеніе между вещами [1]). Такъ разсуждали раціоналисты, которые думали, что не все наше познаніе получается изъ опыта, и что мы

[1]) См., напр. отождествленіе causa и ratio, т. е. причины и основанія *Spinoza* Ethica. Кн. 1-я теорема 11-я.

имѣемъ еще высшій родъ познанія, именно познаніе изъ одного разума.

Противъ этой теоріи раціоналистовъ возражали эмпиристы, лучшимъ представителемъ которыхъ является *Юмъ* (1711—1776), слѣдующимъ образомъ.

По мнѣнію Юма, у насъ нѣтъ никакого познанія, кромѣ того, которое мы можемъ имѣть, благодаря дѣятельности органовъ чувствъ. Всякое познаніе, которое мы имѣемъ, сводится къ познанію при помощи чувствъ, и только то познаніе можетъ быть признано познаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова, которое мы можемъ свести на ощущенія. Всѣ наши познанія сводятся въ концѣ концовъ на воспріятія при помощи органовъ чувствъ. Всякому познанію должно соотвѣтствовать что-нибудь въ ощущеніи или во впечатлѣніи. Если бы оказалось, что въ нашемъ познаніи есть что-нибудь такое, чему нельзя указать соотвѣтствующаго впечатлѣнія, то мы должны признать, что такое познаніе не есть истинное познаніе.

Возьмемъ взглядъ Юма на причинность. По его мнѣнію, неправы раціоналисты, когда они думаютъ, что можно узнать причинную связь вещей изъ познанія отношенія между понятіями. Въ дѣйствительности причинную связь между вещами можно узнать только изъ созерцаніи реальной связи именно между вещами. Если бы мы не воспринимали этой связи, то мы никогда не знали бы о существованіи между ними причинной связи. „Дайте,—говоритъ Юмъ,—человѣку съ самымъ выдающимся умомъ и способностями какой-нибудь предметъ, который для него является новымъ, и онъ при самомъ тщательномъ изслѣдованіи его свойствъ не будетъ въ состояніи открыть какую-либо изъ его причинъ или дѣйствій. Адамъ, о которомъ говорятъ, что его разсудочныя способности вначалѣ были совершенными, изъ прозрачности и жидкаго состоянія воды не могъ бы сдѣлать заключенія, что онъ можетъ въ ней задохнуться“. Нужно, чтобы въ опытѣ мы восприняли соединеніе причины A съ дѣйствіемъ B, въ противномъ случаѣ мы не будемъ въ состояніи открыть причинной связи. Нашъ разумъ безъ помощи опыта не можетъ сдѣлать никакого заключенія о причинныхъ отношеніяхъ. Слѣдовательно, раціоналисты неправы, когда говорятъ, что мы можемъ познать причинную связь вещей изъ простого раскрытія связи между понятіями [1]).

[1]) См. его Inquiries concerning human Understanding. Sec. IV. Part I. русск. пер. Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія. Спб. 1902.

Раціоналисты въ защиту аподиктической достовѣрности познанія приводили въ доказательство то, что въ причинной связи между причиной и дѣйствіемъ существуетъ необходимая связь. Юмъ это оспариваетъ. Если говорятъ, что въ причинной связи между причиной А и дѣйствіемъ В, кромѣ временной послѣдовательности, есть еще и „необходимость", то, по мнѣнію Юма, это неправильно. Необходимости въ вещахъ нѣтъ. Ея реальность можно было бы признать только въ томъ случаѣ, если бы мы могли указать, что ей соотвѣтствуетъ опредѣленное впечатлѣніе, но такъ какъ мы такого впечатлѣнія указать не можемъ, то ясно, что и самой необходимости реально не существуетъ. Необходимость, о которой говорятъ раціоналисты, есть только видимость. Если говорятъ, что въ причинной связи А необходимо вызываетъ В, то это можно объяснить такимъ образомъ, что А въ нашемъ опытѣ часто связывалось съ В, такъ что когда является А, то за нимъ вслѣдъ является и В; при появленіи А мы привыкли ожидать В. Другими словами, у насъ установилась настолько прочная связь между А и В, что когда въ сознаніи возникаетъ мысль объ А, то тотчасъ же возникаетъ мысль и о В. Вслѣдствіе быстраго перехода мысли отъ А къ В, у насъ при представленіи А является извѣстное чувство принужденія мыслить В, что и заставляетъ насъ думать, что А необходимо вызываетъ В; у насъ возникаетъ убѣжденіе, что А необходимо является причиной В, но такъ какъ самое это убѣжденіе есть только видимость, то не слѣдуетъ говорить, что А создаетъ В необходимо, а слѣдуетъ говорить, что намъ кажется, что А созидаетъ В необходимо. Это есть только убѣжденіе, которое логически никакъ не можетъ быть доказано.

Изъ этого ясно, что мы вообще не можемъ быть увѣрены, что въ самомъ дѣлѣ между вещами существуетъ необходимая причинная связь; а изъ этого вытекаютъ слѣдующія важныя послѣдствія. Если мы должны утверждать, что намъ только кажется, что А необходимо вызываетъ В, въ дѣйствительности же мы въ этомъ не можемъ быть увѣрены, то мы должны распространить это на всѣ причинныя связи и сказать, что вообще нельзя утверждать, что какая-нибудь причина необходимо вызываетъ какое-нибудь дѣйствіе. По мнѣнію Юма, общепринятое правило, что „все то, что начинаетъ существовать, должно имѣть причину существованія", не можетъ быть признано достовѣрнымъ. Другими словами: то, что мы именно называемъ „закономъ причинности", вовсе не можетъ быть доказано, т. е. вполнѣ мыслимо, что что-либо начинающее существовать, можетъ получить существованіе безъ причины.

Но если мы станемъ утвержать, что законъ причинности не имѣетъ всеобщности, то что станетъ съ нашимъ научнымъ познаніемъ? что тогда сдѣлается со всѣми нашими законами природы? Вѣдь законъ природы называется нами „необходимымъ" именно въ томъ смыслѣ, что онъ всегда и вездѣ дѣйствуетъ съ одинаковымъ постоянствомъ. Напримѣръ, мы утверждаемъ, что вода при опредѣленныхъ данныхъ условіяхъ затвердѣваетъ. Утверждая это, мы увѣрены, что такъ было при Аристотелѣ, такъ совершается въ наше время, такъ должно быть и завтра, и черезъ сто лѣтъ; такъ этотъ процессъ совершается у насъ на землѣ, такъ онъ совершается на Марсѣ и вездѣ, гдѣ только есть вода и есть пониженіе температуры. Мы увѣрены, что то, что есть сегодня, будетъ и завтра по той причинѣ, что мы увѣрены, что законы природы дѣйствуютъ однообразно. Мы увѣрены, что они завтра будутъ дѣйствовать такъ же, какъ они дѣйствуютъ сегодня. Если бы у насъ не было такой увѣренности, то у насъ не могло бы быть науки. Въ самомъ дѣлѣ, если бы я не былъ увѣренъ въ томъ, что существуетъ однообразіе природы, если бы я не былъ увѣренъ въ томъ, что тотъ законъ природы, который я открылъ сегодня, будетъ дѣйствовать и завтра, то наука не могла бы существовать.

Юмъ именно утверждалъ, что мы не можемъ доказать, что существуетъ однообразіе законовъ природы; мы не можемъ доказать, что будущее похоже на настоящее. Этимъ онъ подвергъ сомнѣнію возможность науки и пришелъ къ тому, что обыкновенно называютъ скептицизмомъ.

Былъ еще одинъ вопросъ, въ которомъ Юмъ оказался скептикомъ. Это именно въ вопросѣ о реальности математики. Дѣло въ томъ, что раціоналисты считали математику образцовой наукой, которой всѣ остальныя науки должны подражать. Но Юмъ по отношенію къ достовѣрности этой науки держался совершенно особеннаго мнѣнія. Онъ находилъ, правда, что положенія математики отличаются аподиктической, т. е. абсолютной, достовѣрностью, но онъ и здѣсь пытался примѣнить своей критерій соотвѣтствія дѣйствительности и думалъ, что въ этомъ отношеніи математика не имѣетъ того признака, который характеризуетъ науку въ собственномъ

смыслѣ слова. Въ ней именно мы не имѣемъ соотвѣтствія съ дѣйствительностью. Всѣ положенія геометріи оставались бы истинными даже въ томъ случаѣ, если бы въ мірѣ не было ни одного треугольника, ни одного круга и т. д. Хотя всѣ положенія математики абсолютно достовѣрны, но они не соотвѣтствуютъ дѣйствительности и не могутъ быть доказаны при помощи соотвѣтствія съ нею. Возьмемъ примѣръ. Обыкновенно принято говорить, что линіи равны въ томъ случаѣ, когда они совпадаютъ другъ съ другомъ. Это правда, но мы не имѣемъ никакой возможности доказать самого совпаденія. Юмъ не соглашался съ общепринятымъ взглядомъ, по которому линія состоитъ изъ безконечнаго множества непротяженныхъ (математическихъ) точекъ, онъ именно думалъ, что линія дѣлима на конечное число точекъ, обладающихъ протяженностью, хотя и очень незначительной. Чтобы показать, что одна линія равна другой, мы должны были бы показать, что тѣ числа точекъ, изъ которыхъ состоитъ одна и другая линія, равны между собою, но такъ какъ мы не можемъ опредѣлить числа точекъ въ одной и другой линіи вслѣдствіе чрезмѣрно малой величины этихъ точекъ, то мы и не можемъ доказать равенства линій [1]).

Такимъ образомъ оказывается, что, хотя математика и абсолютно достовѣрна, однако она не есть наука о предметахъ, она не есть наука о реальной дѣйствительности, поэтому она не есть настоящая наука. Вотъ другое скептическое положеніе, къ которому пришелъ Юмъ. Онъ къ этому необходимо долженъ былъ прійти, потому что при оцѣнкѣ знаній повсюду пользовался своимъ эмпирическимъ критеріемъ соотвѣтствія съ дѣйствительностью. Онъ считалъ истиннымъ познаніемъ только то познаніе, для котораго можно было указать соотвѣтствующее впечатлѣніе. Такимъ образомъ его эмпиризмъ необходимо приводилъ къ скептицизму.

Таковы были гносеологическія направленія во времена *Канта* (1724—1804). Ему нужно было знать опредѣленное положеніе въ этихъ направленіяхъ. Онъ долженъ былъ стать или на сторону эмпиризма, или на сторону раціонализма. Онъ долженъ былъ отвѣтить на вопросъ, откуда получаются наши познанія, дѣйствительно ли только изъ опыта или также изъ ума. Дѣйствительно ли все человѣческое познаніе получается цѣликомъ изъ опыта, или, можетъ быть, въ немъ

[1]) См. его A Treatise of human nature, изд. Selby-Bigge. Part. II. Sect I, и д.

есть такіе элементы, которые получаются изъ другого источника.

Какъ я уже выше сказалъ, теорія познанія нужна была Канту для того, чтобы рѣшить вопросъ о томъ, возможно ли сверхчувственное познаніе о Богѣ, душѣ, безсмертіи и т. п., возможна ли метафизика, какъ познаніе изъ чистаго разума.

Какъ мы уже видѣли, философы-раціоналисты думали, что вообще существуетъ познаніе изъ чистаго разума; изъ чистаго же разума можно познать то сверхчувственное, что составляетъ предметъ метафизики. Они основывались на томъ, что математика есть наука, которая строится независимо отъ данныхъ чувственнаго опыта. Для нихъ то обстоятельство, что мы можемъ познавать нѣчто, не данное въ чувственномъ опытѣ, какъ мы это имѣемъ въ математикѣ, было единственнымъ основаніемъ признавать возможность метафизики. Такое познаніе, которое, по предположенію, получалось не изъ чувственнаго опыта, называлось апріорнымъ познаніемъ въ противоположность познанію апостеріорному, получающемуся изъ чувственнаго опыта.

Кантъ долженъ былъ рѣшить, дѣйствительно ли возможно такое познаніе изъ чистаго разума, и дѣйствительно ли это познаніе имѣетъ такой характеръ, какъ математическое познаніе.

Замѣтивъ это, мы легко поймемъ нѣсколько своеобразную постановку главнаго вопроса „Критики чистаго разума". Желая рѣшить вопросъ о томъ, возможна ли метафизика, Кантъ ставитъ вопросъ, на первый взглядъ кажущійся совершенно непонятнымъ. Именно онъ спрашиваетъ: „какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія?

Разберемъ ближе смыслъ этого вопроса.

Такія сужденія, въ которыхъ раскрывается содержаніе подлежащаго, Кантъ называлъ аналитическими сужденіями, а такія сужденія, въ которыхъ къ подлежащему присоединяется нѣчто новое, Кантъ называлъ синтетическими сужденіями. Такъ, напримѣръ, сужденіе „всѣ тѣла протяженны" нужно считать аналитическимъ сужденіемъ, потому что въ этомъ сужденіи въ сказуемомъ высказывается только то, что уже содержится въ подлежащемъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы произносимъ подлежащее „тѣло", то въ немъ уже содержится понятіе „протяженности". Слѣдовательно, въ сужденіи „всѣ тѣла протяженны" мы не высказываемъ ни-

чего больше того, что было въ подлежащемъ. Въ дѣйствительности въ этомъ сужденіи мы только раскрываемъ содержаніе подлежащаго. Сужденіе „воздухъ эластиченъ“ содержитъ въ сказуемомъ нѣчто такое, чего въ подлежащемъ не содержится. Это сужденіе расширяетъ наше познаніе, прибавляя нѣчто новое къ понятію, содержащемуся въ подлежащемъ. Это сужденіе синтетическое.

Канту нужно было рѣшить вопросъ о томъ, возможна ли философія, какъ познаніе о сверхчувственномъ мірѣ, при помощи чистаго разума, при помощи аналитическихъ сужденій, т. е. при помощи простого раскрытія понятій, какъ это было признано въ современной ему метафизикѣ.

Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, Канту нужно было сначала рѣшить, возможно ли вообще познаніе при помощи простого раскрытія понятій. Онъ находитъ, что раскрытіе понятій не даетъ настоящаго познанія, что оно не расширяетъ нашего познанія, не подвигаетъ насъ впередъ: въ аналитическихъ сужденіяхъ мы узнаемъ не больше того, что мы имѣемъ въ подлежащемъ. Настоящее познаніе содержится въ синтетическихъ сужденіяхъ. Слѣдовательно, если метафизика претендуетъ на настоящее познаніе, то она должна содержать *синтетическія* сужденія, но при этомъ должна быть *апріорной*, такъ какъ предметомъ ея является сверхчувственный міръ. Вотъ почему Кантъ ставитъ вопросъ о возможности апріорныхъ синтетическихъ сужденій.

Конечно, подъ „возможностью“ сужденій въ данномъ случаѣ отнюдь не слѣдуетъ понимать возможность сопоставленія или соединенія подлежащаго со сказуемымъ. Что мы можемъ строить синтетическія апріорныя сужденія, въ этомъ едва ли кто-нибудь сомнѣвался. Вопросъ въ томъ, при какихъ условіяхъ этимъ субъективнымъ построеніямъ соотвѣтствуетъ что-либо *объективно-реальное*. Вотъ о такой *возможности* говорилъ Кантъ.

Такимъ образомъ кантовскій вопросъ „какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія“ нужно понимать слѣдующимъ образомъ. При какихъ *условіяхъ* апріорнымъ синтетическимъ сужденіямъ соотвѣтствуетъ объективная реальность, другими словами, при какихъ условіяхъ апріорныя субъективныя построенія вообще могутъ пріобрѣсти объективный характеръ?

---

¹) См. Prolegomena, § 2.

Для разрѣшенія вопроса объ условіяхъ объективной реальности апріорныхъ синтетическихъ сужденій вообще, Канту нужно было взять такія науки, которыя содержатъ апріорныя синтетическія сужденія и объективная дѣйствительность которыхъ не подлежитъ сомнѣнію, и посмотрѣть, какимъ условіямъ они удовлетворяютъ. Тогда можно было бы рѣшить, при какихъ *вообще* условіяхъ апріорныя синтетическія сужденія пріобрѣтаютъ объективную дѣйствительность.

Къ числу такихъ наукъ относятся *математика* съ ея отдѣлами: геометріей, ариѳметикой и механикой (т. е. наукой о движеніи) и *чистое естествознаніе*[1]). Главное понятіе, съ которымъ оперируетъ геометрія, есть понятіе *пространства*; главное понятіе, съ которымъ оперируетъ механика, есть *время* (то же нужно сказать объ ариѳметикѣ). Канту нужно было рѣшить вопросъ, при какихъ условіяхъ возможны апріорныя синтетическія сужденія въ такихъ понятіяхъ, какъ пространство и время.

Если опредѣлить, при какихъ условіяхъ возможны апріорныя синтетическія сужденія въ математикѣ и въ чистомъ естествознаніи, то тогда можно рѣшить вопросъ, возможна ли метафизика, какъ наука. Для этого нужно будетъ только показать, удовлетворяетъ ли метафизика тѣмъ условіямъ, которымъ удовлетворяютъ математика и чистое естествознаніе.

Прежде всего замѣтимъ, что Кантъ считаетъ ошибочнымъ взглядъ раціоналистовъ на то, что метафизику возможно отождествлять съ математикой. Между ними въ дѣйствительности есть огромное различіе. Метафизика есть познаніе изъ понятій, т. е. она дѣйствуетъ путемъ простого разложенія понятій, другими словами, она строитъ исключительно аналитическія сужденія; математика же, напротивъ, „конструируетъ понятія“, какъ выражается Кантъ. „Конструировать“ какое-нибудь понятіе, значитъ построить соотвѣтствующую этому понятію *интуицію*[2]). Метафизика просто беретъ понятіе и разлагаетъ его и такимъ образомъ составляетъ аналитическія сужденія. Въ математикѣ этимъ довольствоваться нельзя. Напр., чтобы опредѣлить свойства

---

¹) Подъ этимъ послѣднимъ Кантъ понимаетъ совокупность такихъ положеній, какъ „субстанція пребываетъ неизмѣнною и постоянною“, „все, что совершается, опредѣлено извѣстною причиною и т. под.“ (объ этомъ см. напр., *Vaihinger*. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. B. I стр. 240. Пролегомены § 15).

²) „Интуиціей“ я перевожу кантовскій терминъ Anschauung. Другіе переводятъ этотъ терминъ посредствомъ „созерцаніе“, „воззрѣніе“.

треугольника, было бы недостаточно, если бы мы просто стали разлагать понятіе треугольника. Намъ нужно построить предметъ, соотвѣтствующій этому понятію, т. е. построить на бумагѣ или въ воображеніи треугольникъ. Въ аналитическихъ сужденіяхъ мы остаемся при одномъ и томъ же понятіи, въ математическихъ сужденіяхъ мы выходимъ за предѣлы даннаго понятія къ тому, что содержится въ интуиціи, соотвѣтствующей данному сужденію.

Отсюда ясно, что математическія сужденія должны имѣть характеръ синтетическій, что они не могутъ получаться путемъ простого разложенія понятій [1]).

Итакъ, чтобы рѣшить вопросъ, „какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія", Канту нужно было взять прежде всего математику, которая содержитъ именно синтетическія апріорныя сужденія, и показать, какимъ образомъ ея сужденія, субъективныя умственныя построенія, пріобрѣтаютъ объективный характеръ, т. е. дѣлаются построеніями, имѣющими отношеніе къ реальному міру.

Чтобы рѣшить вопросъ объ объективномъ характерѣ математики, нужно было предварительно изслѣдовать понятіе пространства и времени. Прежде всего Кантъ утверждаетъ, что понятія пространства и времени имѣютъ апріорный характеръ, т. е. что это не суть обыкновенныя эмпирическія понятія, полученныя изъ чувственнаго опыта путемъ абстракціи.

Этотъ главный аргументъ Канта нужно понимать слѣдующимъ образомъ.

Когда мы произносимъ слово пространство, или думаемъ о пространствѣ, именно о пространствѣ, какъ оно употребляется, напр., въ математикѣ, то мы его себѣ представляемъ чѣмъ-то единымъ, безконечнымъ, въ видѣ вмѣстилища, въ которомъ содержатся отдѣльныя разрозненныя вещи. Пространство это мы представляемъ себѣ чѣмъ-то вполнѣ однороднымъ, вездѣ обладающимъ одними и тѣми же свойствами.

Теперь спросимъ себя, можетъ ли понятіе пространства съ такими свойствами быть получено изъ опыта? т. е. есть ли въ опытѣ что-нибудь такое, что ему вполнѣ соотвѣтствовало бы? Конечно, нѣтъ. Все, что мы воспринимаемъ, все, что мы можемъ воспринимать при помощи органовъ чувствъ,

[1]) Пролегомены § 4. Kritik d. reinen Vernunft, стр. 548.

не можетъ намъ дать того, что содержится въ нашемъ понятіи пространства. Мы при помощи нашего глаза, напр., можемъ воспринимать цвѣта, можемъ воспринимать ихъ различное расположеніе. Мы можемъ воспринимать протяженность этого стола, протяженность этого камня, этого лѣса, этого дома, мы можемъ воспринимать эту линію, этотъ треугольникъ. Однимъ словомъ, мы воспринимаемъ цѣлый рядъ различныхъ протяженностей, но одна протяженность не похожа на другую; каждая изъ нихъ различно направлена, имѣетъ различное положеніе и въ концѣ концовъ совсѣмъ не похожа на ту протяженность, которую мы называемъ пространствомъ, и свойства которой я только что описалъ, и потому можно сказать, что воспріятіе этихъ видовъ протяженностей не можетъ дать начала понятію пространства съ указаннымъ содержаніемъ, потому что мы, вѣдь, изъ психологіи знаемъ, что для полученія какого-либо абстрактнаго понятія необходимо, чтобы воспринимаемыя вещи были сходными. Когда мы, напр., созидаемъ отвлеченное понятіе краснаго цвѣта, то мы созерцаемъ различные предметы, имѣющіе то общее, что въ нихъ при всемъ различіи есть красный цвѣтъ. Въ данномъ случаѣ, въ единичныхъ протяженностяхъ нѣтъ тѣхъ элементовъ: единичности, однородности и т. п., которыя характеризуютъ пространство.

Отсюда мы можемъ сдѣлать выводъ, что означенное понятіе пространства не могло получиться путемъ обыкновенной абстракціи, что оно не могло получиться при помощи абстракціи изъ воспріятія предметовъ чувственнаго опыта. Вотъ эту именно мысль хотѣлъ выразить Кантъ, когда говорилъ, что „пространство не есть эмпирическое понятіе, которое извлечено изъ внѣшнихъ опытовъ" [1]). Это понятіе не только не можетъ быть получено изъ внѣшняго опыта, а напротивъ, для того, чтобы мы могли воспринять какой-нибудь цвѣтъ, чтобы мы могли воспринять какой-либо звукъ, исходящій изъ какой-либо части пространства, какую-нибудь частную протяженность, нужно, чтобы мы имѣли то понятіе пространства, о которомъ я только что говорилъ. Мы не можемъ, напр., сказать, что этотъ столъ находится тамъ-то, что это пятно такой-то величины находится тамъ-то, что этотъ звукъ исходитъ оттуда-то, безъ того, чтобы при этомъ мы не мыслили указанное понятіе пространства. Безъ

[1]) Kritik d. reinen Vernunft, стр. 51.

мышленія этого пространства мы не можемъ мыслить о какихъ бы то ни было пространственныхъ отношеніяхъ. Это Кантъ выражаетъ такимъ образомъ: понятіе пространства не только не получается изъ опыта, а, напротивъ, самъ опытъ дѣлается возможнымъ, только благодаря этому понятію. Это понятіе дѣлается необходимымъ условіемъ внѣшняго воспріятія. Оно обладаетъ такимъ свойствомъ, что мы ничего не можемъ мыслить изъ того, что находится въ объективномъ мірѣ, безъ этого понятія. Пространство въ вышеуказанномъ смыслѣ мы можемъ мыслить не имѣющимъ цвѣта или вообще не имѣющимъ какого бы то ни было содержанія, между тѣмъ какъ мы не можемъ мыслить чего-либо принадлежащаго къ объективному міру, безъ того, чтобы не мыслить при этомъ пространства [1]).

Понятіе, которое обладаетъ такимъ свойствомъ, Кантъ называетъ апріорнымъ, въ отличіе отъ обыкновенныхъ понятій, которыя получаются путемъ абстракціи изъ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній.

Само собою разумѣется, что, дѣля понятія на двѣ группы (апріорныя и апостеріорныя), Кантъ вовсе не желалъ сказать, что апріорныя понятія, какъ что-нибудь готовое, находятся въ нашемъ умѣ при рожденіи. Эти понятія, какъ и всякія другія понятія, пріобрѣтаются нашимъ сознаніемъ. Они, конечно, не были у ребенка при рожденіи, они являются продуктомъ логической переработки. Выдѣляя ихъ въ особую группу, Кантъ хотѣлъ только сказать, что понятія эти имѣютъ особенный характеръ, что имъ въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ что-либо опредѣленное въ томъ смыслѣ, въ какомъ соотвѣтствуетъ, напр., понятію камня или растенія.

Какимъ путемъ апріорное понятіе могло получиться, при помощи какихъ психологическихъ процессовъ оно вырабатывается, мы разсматривать не станемъ; это для насъ важности не представляетъ. Для насъ важно замѣтить только, что оно отличается отъ другихъ понятій, что его происхожденіе должно быть инымъ, что оно не получается путемъ обыкновенной абстракціи, и что, кромѣ того, это понятіе въ нашемъ познаніи играетъ особенную роль, именно оно обусловливаетъ собою познаніе внѣшняго міра. Такія

[1]) Kritik d. reinen Vernunft, стр. 51—53.

понятія, которыя обусловливаютъ собою познаніе вообще, Кантъ и называетъ апріорными. Слѣдовательно, Кантъ, называя понятіе пространства апріорнымъ, вовсе не имѣлъ въ виду признать его чѣмъ-то имѣющимъ сверхъестественное происхожденіе; оно, разумѣется, имѣетъ вполнѣ естественное происхожденіе, но функція его совершенно особенная. Оно имѣетъ обусловливающее значеніе: безъ этого понятія не могло бы быть никакого познанія объективнаго міра.

Послѣ этого намъ немного придется говорить объ апріорности понятія времени. Время тоже мыслится нами, какъ нѣчто единое, безконечное, однородное. И относительно понятія времени мы должны сказать, что его свойства самымъ яснымъ образомъ показываютъ, что оно не могло получиться изъ чувственнаго опыта, какъ понятіе „звука“, понятіе „человѣка“ получается изъ сравненія сходныхъ вещей, потому что тѣ явленія или событія, которыя даютъ начало понятію времени, отличаются прерывистымъ характеромъ и не содержатъ въ себѣ тѣхъ элементовъ единичности, безконечности и однородности, которые характеризуютъ понятіе времени. При этомъ понятіе времени играетъ совершенно такую же роль, какъ и понятіе пространства. Подобно тому, какъ пространство обусловливаетъ воспріятіе внѣшнихъ вещей, такъ и время обусловливаетъ воспріятіе внутреннихъ явленій. Мы не можемъ воспринимать нашихъ чувствъ, желаній и т. п. безъ того, чтобы не мыслить ихъ совершающимися во времени; воспріятіе внутреннихъ явленій предполагаетъ указанное понятіе времени. Слѣдовательно, время не есть копія чего-либо объективно даннаго. Кромѣ того, пониманіе, наприм., движеній было бы невозможно безъ вышеуказаннаго понятія времени. Чтобы мы могли мыслить движеніе, мы должны имѣть понятіе времени, какъ чего-то текущаго равномѣрно, обладающаго однородными свойствами и т. п. Потому-то Кантъ и говоритъ, что указанное понятіе времени дѣлаетъ возможнымъ форономію, или общее ученіе о движеніи.

Замѣтимъ, что эти два понятія пространства и времени являются необходимымъ условіемъ нашего воспріятія вещей внутренняго и внѣшняго міра, т. е. всего того, что вообще можетъ подлежать нашему воспріятію или познанію, или опыту въ широкомъ смыслѣ слова. Тѣ понятія, которыя

служатъ условіями нашего опыта вообще, по терминологіи Канта, называются апріорными понятіями.

Но существуетъ ли объективно что-нибудь такое, что соотвѣтствовало бы указаннымъ понятіямъ пространства и времени? Существуетъ ли что-нибудь такое объективно, для чего наше понятіе пространства и времени являлось бы копіей, отображеніемъ? Какъ я уже сказалъ выше, ничего такого нѣтъ. Пространство, напр., обладаетъ такими свойствами, которымъ въ объективномъ мірѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго. Если мы признаемъ, что понятіе пространства содержитъ въ себѣ нѣчто такое, чего нѣтъ во внѣшнемъ мірѣ, то мы можемъ сказать, что оно въ извѣстномъ смыслѣ есть продуктъ творчества нашего сознанія, т. е. что наше сознаніе созидаетъ понятіе пространства и времени изъ собственныхъ средствъ, а отсюда выводъ понятенъ. То, что мы воплощаемъ въ понятіяхъ пространства и времени, не есть что-нибудь такое, что обладаетъ объективною реальностью: оно имѣетъ только субъективную реальность. Пространство и время, какъ мы ихъ мыслимъ, имѣютъ только субъективное существованіе. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы признали ихъ объективно существующими, то мы пришли бы къ ряду противорѣчій. Мы мыслимъ себѣ пространство, какъ что-либо безконечное, но можно ли сказать, что безконечное пространство существуетъ реально? Конечно, нѣтъ. Поэтому слѣдуетъ признать, что пространство не имѣетъ абсолютнаго существованія, но что оно есть продуктъ нашего сознанія, имѣющій только субъективное существованіе. Такъ какъ мы все объективно существующее познаемъ не иначе, какъ въ связи съ понятіемъ пространства, которое является, такъ сказать, фономъ при воспріятіи ихъ, то ясно, что мы пространство можемъ назвать субъективной формой сознанія.

Названіе формы въ данномъ случаѣ вполнѣ умѣстно, потому что понятія пространства и времени какъ бы на самомъ дѣлѣ придаютъ нашему воспріятію извѣстную форму. Безъ этихъ понятій не могло бы быть никакой мысли о внѣшнемъ или внутреннемъ мірѣ: эти послѣдніе представляли бы полный хаосъ, между нашими ощущеніями не было бы никакой связи. Пространство, напр., въ этомъ случаѣ является какъ бы фономъ, на которомъ располагаются различные элементы воспріятія, а также различные виды протяженности. Только въ этомъ смыслѣ эти понятія и могутъ быть названы формами сознанія и притомъ апріорными.

Но отнюдь нельзя думать, что подъ этими „формами" Кантъ понималъ что-то вродѣ пустыхъ сосудовъ, которые на подобіе чего-либо матеріальнаго придаютъ опредѣленный видъ тому, что мы воспринимаемъ. Кантъ вовсе не думалъ, что эти формы заранѣе находятся въ сознаніи человѣка при его рожденіи, и что онѣ при соприкосновеніи съ предметами опыта придаютъ ему извѣстную форму. Такого предшествованія формъ въ процессѣ познанія онъ вовсе не признавалъ. Говоря объ обусловливаніи, онъ имѣлъ въ виду только лишь логическое отношеніе между понятіями. Поэтому читатель долженъ совершенно отрѣшиться отъ пониманія формы, какъ чего-либо аналогичнаго матеріальной формѣ.

Замѣтивъ, что Кантъ пространство и время называетъ субъективными формами сознанія, мы можемъ перейти къ разбору кантовскаго вопроса: „какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія" въ математикѣ.

Разрѣшеніе этого вопроса, какъ мы сейчасъ увидимъ, находится въ тѣсной связи съ доказательствомъ существованія апріорныхъ познаній [1]).

Какъ мы уже видѣли, Юмъ соглашался съ тѣмъ, что математика есть наука абсолютно достовѣрная, но при этомъ думалъ, что она не есть наука о предметахъ, она не есть объективная наука. Канту нужно было показать, что математика есть наука объективная, что она есть наука о предметахъ. Это доказательство онъ ведетъ слѣдующимъ образомъ.

Мы имѣемъ извѣстныя сужденія относительно свойствъ пространства, которыя мы считаемъ аподиктически достовѣрными. Напр., что сумма угловъ въ треугольникѣ равняется двумъ прямымъ. Можетъ быть, субъективно это правильно, но можемъ ли мы доказать, что такъ должно быть и объективно? На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ утвердительно.

Разберемъ сначала, что значитъ быть объективнымъ? Что нужно для того, чтобы понятіе было объективно? Для этого нужно, чтобы понятіе и соотвѣтствующій ему

---

[1]) Это доказательство существованія апріорныхъ „познані.." Кантъ называетъ „трансцендентальнымъ объясненіемъ", въ отличіе отъ „метафизическаго объясненія", подъ которымъ онъ понимаетъ просто доказательство апріорности пространства и времени.

предметъ находились въ полномъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. При этомъ условіи мы можемъ сказать, что то, что есть у насъ въ умѣ, справедливо и относительно объективнаго міра.

Такого рода соотвѣтствіе можетъ осуществиться при слѣдующихъ двухъ условіяхъ: или 1) если предметъ опредѣляетъ понятіе, или 2) если понятіе опредѣляетъ предметъ. Спрашивается, благодаря чему устанавливается искомое соотвѣтствіе между геометрическими [1]) построеніями и предметами, благодаря чему геометрія дѣлается наукой о предметахъ?

Предположимъ первый случай, именно, что предметы внѣшняго міра опредѣляютъ наши геометрическія понятія. Можетъ ли это быть? Нѣтъ, этого не можетъ быть, потому что, какъ мы видѣли, наше понятіе пространства обладаетъ именно такими свойствами, что реальные предметы не могутъ его опредѣлить. Геометрическія построенія предполагаютъ пространство съ такими свойствами, которыхъ въ реальныхъ предметахъ не имѣется, а потому естественно, что предметы не могутъ въ нашемъ сознаніи создать понятія пространства, какъ оно употребляется въ геометріи. Слѣдовательно, остается вторая возможность, именно, остается предположить, что въ геометрическихъ построеніяхъ понятіе опредѣляетъ предметъ.

Но какъ понять утвержденіе, что *понятіе опредѣляетъ предметъ*? Вѣдь сказать это, значитъ сказать, что нашъ умъ создаетъ самые предметы. На первый взглядъ это утвержденіе кажется очень парадоксальнымъ, но парадоксальность тотчасъ исчезнетъ, если мы разберемъ сущность разсужденій Канта, а, главнымъ образомъ, обратимъ вниманіе на его утвержденіе, что *пространство есть апріорная форма сознанія*.

Мы видѣли, что всѣ познаваемые нами предметы становятся познаваемыми только въ этихъ формахъ пространства и времени. Слѣдовательно, эти *формы* познанія и въ сознаніи, и въ предметахъ тождественны, а потому и математика, которая кладетъ въ основаніи своихъ построеній именно представленія этихъ формъ, и есть наука о предметахъ. Пусть читателю не покажется страннымъ, если мы этотъ выводъ такъ формулируемъ: „Математика объективна потому, что она имѣетъ своимъ предметомъ именно субъективныя формы нашего сознанія“.

[1]) Или математическими вообще.

Мы видѣли, что, по мнѣнію Канта, математика обладаетъ интуитивнымъ характеромъ, т. е. что геометрическія построенія получаются не путемъ раскрытія понятій, а путемъ интуиціи, т. е. нагляднаго построенія. Напр., если мы желаемъ строить какія-нибудь сужденія относительно линіи, то мы эту линію должны провести; если мы желаемъ разсуждать о свойствахъ треугольника, то мы должны построить его, т. е. изобразить реально или въ воображеніи соотвѣтственный треугольникъ. Это именно Кантъ и имѣлъ въ виду, когда говорилъ, что математика обладаетъ интуитивнымъ характеромъ. Но здѣсь получается, повидимому, противорѣчіе. Съ одной стороны утверждается, что математика обладаетъ *интуитивнымъ* характеромъ, съ другой стороны утверждается, что она имѣетъ дѣло съ *апріорными* формами. Какъ соединить два такихъ понятія, какъ интуитивный и апріорный? Кажется, что *апріорная интуиція* есть нѣчто совершенно невозможное. Вѣдь объ интуиціи можно говорить только въ томъ случаѣ, когда предметъ интуиціи находится на лицо, между тѣмъ терминъ „апріорная интуиція“ какъ будто предполагаетъ, что должна происходить какая-то интуиція въ то время, когда предмета интуиціи нѣтъ на лицо. Поэтому-то и кажется, что „апріорная интуиція“ невозможна.

По мнѣнію Канта, въ дѣйствительности апріорная интуиція возможна, но только мы должны предположить, что это есть такая интуиція, которая не содержитъ ничего, кромѣ *формы* пространства, а подъ формой пространства Кантъ, очевидно, понималъ то понятіе пространства, которое мы освобождаемъ отъ всякаго конкретнаго содержанія, и о которомъ я говорилъ выше. О такомъ пространствѣ можно сказать, что оно, какъ *форма*, предшествуетъ въ субъектѣ всѣмъ дѣйствительнымъ впечатлѣніямъ. Когда Кантъ говоритъ, что геометрія имѣетъ своимъ предметомъ чистую интуицію, то онъ хочетъ этимъ сказать, что она имѣетъ своимъ предметомъ *формы* нашего познанія. Подъ *чистой* интуиціей Кантъ понимаетъ ту интуицію, въ которой не содержится ничего такого, что относится къ ощущенію.

Теперь ясно, какъ можетъ быть объяснена та мысль, что математика пріобрѣтаетъ объективный характеръ потому, что она имѣетъ дѣло съ *субъективными* формами.

По мнѣнію Юма, между положеніями математики и реальными предметами есть пропасть. Можно, конечно, себѣ представить, что существуютъ построенія математическія, обладающія аподиктическою достовѣрностью, но они не имѣютъ приложенія къ дѣйствительности. Напр., можно сказать, что площадь треугольника равняется произведенію половины основанія на высоту. Въ математикѣ это такъ, но мы не можемъ сказать, что такъ должно быть и въ данномъ треугольникѣ, который изображенъ на бумагѣ. Здѣсь эта сумма можетъ быть больше или меньше. Юмъ соглашался съ тѣмъ, что въ математикѣ всѣ положенія обладаютъ абсолютною достовѣрностью, но думалъ, что о реальныхъ треугольникахъ, о реальныхъ кругахъ нельзя утверждать того, что о нихъ утверждаютъ математики. Т. е. другими словами, по Юму, есть различіе между субъективно-математическими построеніями и объективно-математическими данными.

Задача Канта состояла просто въ томъ, чтобы показать, что этого различія нѣтъ, потому что то, что мы считаемъ объективно-математическимъ, и есть субъективно-математическое. Между ними нѣтъ той разницы, на которую указывалъ Юмъ. Если субъективно-математическое и объективно-математическое одно и то же, то, само собою разумѣется, что не можетъ быть и рѣчи о несоотвѣтствіи между ними.

Ясно, слѣдовательно, что математика объективна потому, что она имѣетъ своимъ предметомъ субъективныя формы. Пояснимъ это примѣромъ. Положимъ, что кто-нибудь галлюцинируетъ. У него, разумѣется, есть субъективная идея, но эта идея только субъективна, она не имѣетъ объективнаго характера. Разсмотримъ процессъ мысли геометра, опредѣляющаго свойства круга. Онъ изображаетъ на доскѣ или на бумагѣ кругъ, относительно котораго, разумѣется, никакъ нельзя утверждать, что всѣ радіусы его равны. Созерцая такой несовершенный кругъ, математикъ, однако, мыслитъ о совершенномъ, идеальномъ кругѣ, у котораго всѣ радіусы равны. Онъ оперируетъ въ дѣйствительности съ субъективнымъ построеніемъ. Если принять во вниманіе, что онъ оперируетъ съ кругомъ, находящимся у него въ умѣ, то можно было бы думать, что его идея круга не имѣетъ объективной дѣйствительности, но стоитъ намъ предположить, что, когда онъ смотритъ на кругъ, онъ имѣетъ дѣло не съ тѣмъ кругомъ, который онъ изобразилъ,

а съ тѣмъ, который у него находится въ умѣ, тогда сдѣлается понятнымъ, отчего у него устанавливается соотвѣтствіе между тѣмъ, что у него есть въ умѣ, и тѣмъ, что есть въ дѣйствительности. Такимъ образомъ его идея принимаетъ объективный характеръ.

Отсюда понятно также, отчего Кантъ рѣшеніе своей задачи сравниваетъ съ тѣмъ переворотомъ, который создалъ Коперникъ въ астрономіи. Коперникъ пытался объяснить движенія небесныхъ свѣтилъ, исходя изъ предположенія, что весь звѣздный міръ вращается около наблюдателя, но потерпѣлъ въ этомъ неудачу. Онъ перемѣнилъ точку зрѣнія и сталъ исходить изъ предположенія, что наблюдатель движется, а что звѣзды находятся въ покоѣ. Тогда все получило удовлетворительное объясненіе. Такую же перемѣну точки зрѣнія произвелъ и Кантъ. Прежніе философы хотѣли предметность науки объяснить свойствами объекта, думая, что все опредѣляетъ объектъ. Кантъ обратилъ точку зрѣнія и вмѣсто того, чтобы говорить, что объектъ опредѣляетъ наше познаніе, сталъ говорить, что мы сами, нашъ субъектъ опредѣляетъ предметъ нашего познанія [1]).

Изъ признанія того, что пространство и время суть субъективныя формы сознанія, слѣдуетъ весьма важный выводъ. Уже до Канта въ философіи признавалось, что мы не можемъ познавать вещей такъ, какъ онѣ есть въ дѣйствительности. Такъ называемыя вторичныя свойства вещей (т. е. цвѣтъ, звукъ, твердость, шероховатость и т. п.) не имѣютъ абсолютнаго существованія. Если, напр., существуетъ цвѣтъ, звукъ, то только потому, что у насъ есть органы, соотвѣтственнымъ образомъ устроенные. Если бы мы этихъ органовъ не имѣли, то для нашего познанія не существовало бы ни цвѣта, ни звука и т. п. Послѣ Канта то же самое нужно было сказать и относительно пространства и времени. Они нами и воспринимаются такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ, только благодаря тому, что у насъ есть опредѣленныя формы сознанія. Такимъ образомъ пространство и время представляютъ не абсолютное, а относительное существованіе.

Отсюда слѣдуетъ, что такъ какъ всѣ свойства вещей, которыя мы воспринимаемъ, исчерпываются указанными качествами, то мы должны сказать, что все то, что мы вос-

---

[1]) См. Krit. d. r. V. 16.

принимаемъ, находится въ зависимости какъ отъ наличности у насъ тѣхъ или другихъ органовъ, такъ и формъ сознанія, а отсюда ясно, что мы воспринимаемъ вещи не такъ, каковы онѣ суть въ дѣйствительности. Вслѣдствіе этого у Канта получается раздѣленіе всего существующаго какъ бы на двѣ стороны, на вещь въ себѣ и на явленія. Во всемъ, что существуетъ, имѣется какъ бы двѣ стороны: вещь въ себѣ, совершенно недоступная для нашего познанія, и другая часть—явленіе, которое обусловливается нашей организаціей и формами нашего сознанія. Это ученіе Канта можетъ быть названо феноменализмомъ.

Теперь подведемъ итоги кантовскому ученію объ апріорности пространства и времени.

Мы видѣли, что, по мнѣнію Канта, въ нашемъ познаніи есть элементы, которые не могутъ быть выведены изъ внѣшняго опыта. Такими элементами нужно было признать пространство и время. Они субъективнаго происхожденія. Внѣшній опытъ доставляетъ намъ только извѣстныя ощущенія, что же касается пространственнаго и временного порядка, то внѣшній опытъ его намъ не даетъ, а такъ какъ въ то же время этотъ порядокъ въ нашемъ познаніи имѣется, то остается предположить, что онъ представляетъ прибавку самого нашего сознанія. Въ этомъ смыслѣ пространство и время не суть реальности, а представляютъ нѣчто идеальное, они имѣютъ только субъективное существованіе, но тѣмъ не менѣе математика, имѣющая своимъ предметомъ именно пространство и время, объективна, но только потому, что она имѣетъ своимъ предметомъ субъективныя формы. Слѣдовательно, субъективность пространства есть главная причина объективной реальности математики.

Такъ какъ формы пространства и времени приложимы только къ чувственнымъ предметамъ, то можно сказать, что пространство и время лишь постольку имѣютъ реально-объективный характеръ, поскольку они прилагаются къ предметамъ опыта, а внѣ этого они не имѣютъ никакой дѣйствительности.

Таковъ отвѣтъ Канта на вопросъ о томъ, „какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія“ въ математикѣ.

Но кромѣ пространства и времени, у насъ еще есть апріорные элементы познанія, которые у Канта называются категоріями, и изъ которыхъ мы разсмотримъ только категорію причинности, чтобы не усложнять изложенія. Разсмотрѣніе значенія категорій приведетъ насъ къ разсмотрѣнію второго вопроса, который поставилъ Кантъ, именно вопроса, „какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія“ въ области чистаго естествознанія, какова функція категорій въ нашемъ познаніи?

Это мы разсмотримъ въ слѣдующей главѣ.

Литература.

Серебренниковъ. Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. Спб. 1892.

Челпановъ. Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апріорности и врожденности. Ч. 2-я. Кіевъ. 1904.

Kant. Kritik der reinen Vernunft изданіе Kehrbach'a или Benno-Erdmann'a или Adickes'a.

Кантъ. Критика чистаго разума. Въ переводѣ Н. М. Соколова. (Спб. 1902) не пригодна для изученія вслѣдствіе изобилія грубыхъ промаховъ. Переводъ Владиславлева (Спб. 1867) тоже не точенъ. Можно рекомендовать переводъ *Лосскаго.* Критика Чистаго разума. Спб. 1907.

Куно-Фишеръ. И. Кантъ и его ученіе. Спб. 1901.

Виндельбандъ. Философія Канта. 1895 (также во второмъ томѣ Исторіи новой философіи).

Паульсенъ. Кантъ, его жизнь и ученіе. 1899.

Riehl. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. B. I—II. 1876—1887.

Vaihinger. Commentar zu Kant's Kritik d. r. V. B. I. 1881 и B. II. 1892.

Cohen. Kant's Theorie der Erfahrung. 1885. (Это сочиненіе для начинающаго представляетъ много трудностей для пониманія).

ГЛАВА III-я.

Происхожденіе познанія (апріоризмъ, эволюціонизмъ и др. направленія).

Если бы наши ощущенія располагались только въ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, то они представляли бы собою лишь отдѣльные образы; мы еще не имѣли бы вещей, предметовъ, находящихся въ опредѣленномъ отношеніи другъ къ другу. Для того, чтобы міръ намъ представился въ формѣ вещей, находящихся другъ съ другомъ во взаимныхъ отношеніяхъ, намъ нужна еще одна функція, именно функція связыванія или соединенія представленій: нужно опредѣленнымъ образомъ связать эти пространственные и временные образы, чтобы мы понимали ихъ, какъ вещи, находящіяся другъ съ другомъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Если мы соединимъ наши ощущенія, расположенныя въ извѣстныхъ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, еще и въ другихъ отношеніяхъ, то мы получимъ то, что Кантъ называетъ природой или опытомъ, т. е. представленіе о вещахъ, находящихся другъ съ другомъ въ опредѣленныхъ отношеніяхъ (причинности, субстанціальности и т. п.).

Въ этомъ смыслѣ опытъ отличается отъ воспріятія, которое представляетъ извѣстное расположеніе ощущеній въ пространственномъ и временномъ отношеніяхъ и есть ассоціація извѣстной группы ощущеній. Предположимъ, что у насъ есть два ощущенія или два пространственныхъ образа, напр., А и В. Они, разумѣется, могутъ связываться другъ съ другомъ самыми различными способами. Напр., между ними можетъ быть отношеніе одновременности. Мы можемъ представлять ихъ существующими одновременно, но мы можемъ представлять ихъ возникающими также послѣдовательно; наконецъ, мы можемъ представлять ихъ себѣ такъ, что А созидаетъ В. Само собою разумѣется,

что тотъ случай, когда мы представляемъ собѣ, что между А и В есть просто отношеніе послѣдовательности, когда мы представляемъ себѣ, что за А слѣдуетъ В во времени, отличается отъ того случая, когда мы себѣ представляемъ, что А „созидаетъ“ В. Количество ощущеній или представленій въ одномъ и другомъ случаѣ тождественно, а между тѣмъ, отношеніе между ними мыслится различно. Во второмъ случаѣ, кромѣ просто представленій и образовъ, имѣется еще нѣчто, именно мысль о причинномъ отношеніи между А и В. Такимъ образомъ изъ представленій А и В мы получаемъ причинное отношеніе. Такъ какъ дѣятельность органовъ чувствъ доставляетъ намъ только лишь образы А и В, то ясно, что мысль о причинности вносится самимъ нашимъ сознаніемъ. Само наше сознаніе придаетъ форму причинности подобно тому, какъ оно придаетъ форму пространства и времени нашимъ ощущеніямъ.

Если мы возьмемъ какое-нибудь сужденіе, то мы увидимъ, что въ немъ, дѣйствительно, кромѣ пространства и времени содержится и еще кое-что такое, чего мы не можемъ получить изъ опыта. Напр., возьмемъ такое сужденіе: „теплота солнца согрѣваетъ камень“. Въ этомъ сужденіи мы имѣемъ цѣлый рядъ ощущеній и впечатлѣній. Здѣсь есть, напр., ощущеніе теплоты, цвѣта, шереховатости камня, его пространственныя свойства, наконецъ, временная послѣдовательность ощущеній, потому что вслѣдъ за возникновеніемъ ощущенія солнечной теплоты возникаетъ ощущеніе теплоты камня. Но этого мало. Здѣсь есть еще нѣчто, именно то, что теплота солнца производитъ, созидаетъ теплоту камня. Между теплотой солнца и теплотой камня есть то, что мы называемъ „причиннымъ отношеніемъ“. Между теплотой солнца и теплотой камня существуетъ не просто временное отношеніе, потому что если бы это было такъ, то мы могли бы только сказать, что за возникновеніемъ солнечной теплоты слѣдуетъ теплота камня. Въ дѣйствительности же мы говоримъ, что теплота солнца есть причина теплоты камня, что теплота солнца „созидаетъ“ теплоту камня. Слѣдовательно, мы должны сказать, что въ нашемъ сужденіи, кромѣ пространственныхъ и временныхъ отношеній, есть еще что то, что также не дается просто ощущеніемъ, а составляетъ прибавку нашего сознанія. Въ данномъ примѣрѣ это именно есть причинность. Здѣсь мы находимся въ томъ же положеніи, въ какомъ мы находились

при разсмотрѣніи пространства и времени. Тамъ мы тоже могли вычесть все то, что можетъ намъ дать ощущеніе (твердость, цвѣтъ, непроницаемость и т. п.), но все-таки оставалось еще нѣчто, что изъ опыта не могло быть выведено и что, слѣдовательно, должно имѣть субъективное происхожденіе. Точно такимъ же образомъ и здѣсь. Мы, кромѣ пространства и времени, имѣемъ еще нѣчто такое, что не получается изъ ощущеній, и что вслѣдствіе этого мы должны считать прибавкой нашего сознанія. И эта прибавка, которую производитъ сознаніе, имѣетъ то значеніе, что мы изъ простой послѣдовательности явленій созидаемъ о п ы т ъ или о б щ е о б я з а т е л ь н о е п о з н а н і е. Пока я говорю о простомъ слѣдованіи одного ощущенія за другимъ, я имѣю только субъективное познаніе. Это познаніе имѣетъ значеніе только для меня. Если же къ этой послѣдовательности ощущеній присоединяется понятіе причинности, то тотчасъ это положеніе превращается въ общеобязательный опытъ. Замѣтимъ кстати, что у Канта въ этомъ случаѣ подъ терминомъ „опытъ" понимается сужденіе, имѣющее общеобязательное значеніе, т. е. значеніе для всѣхъ существъ, мыслящихъ подобно мнѣ.

Разсмотримъ ближе функцію понятія причинности въ созиданіи опыта въ связи со взглядомъ *Юма* на вопросъ о причинности.

Юмъ указывалъ на то обстоятельство, что мы не можемъ д о к а з а т ь, что существуетъ абсолютное однообразіе природы, а если мы этого доказать не можемъ, то у насъ не можетъ быть также увѣренности въ томъ, что наши научныя положенія могутъ вообще имѣть достовѣрный характеръ. При такихъ условіяхъ мы приходимъ въ скептицизму.

Кантъ поставляетъ задачу спасти науку отъ скептицизма Юма. Кажется, на первый всглядъ, что онъ будетъ доказывать, что дѣйствительно существуетъ абсолютное однообразіе законовъ природы, но на самомъ дѣлѣ Кантъ ведетъ свое доказательство совсѣмъ иначе.

Если бы мы имѣли въ виду доказать, что въ природѣ самой по себѣ существуетъ абсолютное однообразіе, то мы этого не были бы въ состояніи сдѣлать, потому что въ дѣйствительности реальный опытъ намъ такого однообразія не доставляетъ. Другими словами, мы не можемъ доказать, что существуетъ абсолютное однообразіе. Но если мы это признаемъ, то мы очутимся въ странномъ положеніи. Изъ ощущеній, изъ опыта мы не получаемъ понятія однообразія [1]), а между тѣмъ въ нашемъ научномъ познаніи оно существуетъ. Значитъ, откуда же оно берется? Ясно, что оно привносится нашимъ сознаніемъ. Благодаря этому привнесенію со стороны сознанія, и существуетъ научное познаніе. Безъ предположенія абсолютнаго однообразія не могло бы быть научнаго познанія. Это предположеніе есть необходимая п р е д п о с ы л к а познанія.

Такимъ образомъ ясно, что точку зрѣнія Юма нужно перемѣнить. Онъ хотѣлъ отыскать абсолютный характеръ причинности въ опытѣ и не нашелъ его тамъ. По мнѣнію Канта, его нужно искать не въ опытѣ, а въ нашемъ сознаніи.

Въ этомъ возраженіи Кантъ занимаетъ свою обычную позицію противъ эмпиризма. Этотъ послѣдній все хочетъ вывести изъ опыта, изъ познанія вещей, подъ которыми онъ понимаетъ именно познаніе вещей въ себѣ. Онъ только то познаніе считаетъ реальнымъ, которое можно вывести изъ опыта и отвергаетъ все то познаніе, которое изъ чувственнаго опыта выведено быть не можетъ. Кантъ, соглашаясь съ тѣмъ, что это понятіе однообразія природы не можетъ быть выведено изъ чувственнаго опыта, доказываетъ, что оно является п р е д п о с ы л к о й познанія. Благодаря именно ему становится возможнымъ познаніе, опытъ.

Такимъ образомъ Кантъ приходитъ и здѣсь къ признанію, что причинность, какъ другія апріорныя понятія, получается не изъ опыта, а наоборотъ, дѣлаетъ возможнымъ опытъ.

Что причинность есть необходимая п р е д п о с ы л к а познанія, можно объяснить слѣдующимъ образомъ.

Наука можетъ быть наукой только въ томъ случаѣ, если будетъ признано однообразіе природы, въ противномъ случаѣ ни одно положеніе не можетъ претендовать на то, чтобы считаться общеобязательнымъ. Слѣдовательно, однообразіе природы есть необходимое п р е д п о л о ж е н і е, безъ котораго наука не можетъ существовать. Кантъ не имѣлъ намѣренія доказывать, что не могутъ быть мыслимы явленія, которыя не подчинялись бы закону причинной связи. Онъ

[1]) Изъ опыта мы не можемъ получить понятія объ абсолютномъ однообразіи, а только лишь относительномъ. Мы можемъ видѣть повтореніе какой-либо причинной связи тысячу разъ, но мы не можемъ быть абсолютно увѣрены, что въ тысячу первый разъ не будетъ иначе.

хотѣлъ сказать, что научное познаніе можетъ осуществиться только въ томъ случаѣ, если мы примемъ законъ причинности. Съ другой стороны, Кантъ находитъ, что самое понятіе закономѣрной необходимости, какъ положеніе, не получающееся изъ опыта, должно носить характеръ апріорный. Такъ какъ это положеніе является необходимой предпосылкой познанія, то его можно считать апріорнымъ въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ мы считаемъ апріорными понятія пространства и времени.

Читатель долженъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что мы сами созидаемъ опытъ, что мы не имѣемъ притязаній на абсолютное познаніе, что наше познаніе носитъ относительный характеръ. То, что мы называемъ опытомъ, природой, научнымъ познаніемъ, не есть нѣчто абсолютно соотвѣтствующее вещамъ въ себѣ, а есть продуктъ нашего познанія. Нельзя думать, что наше познаніе природы есть просто копія того, что есть въ дѣйствительности, а наоборотъ, нужно сказать, что то, что мы называемъ природой, въ дѣйствительности есть продуктъ нашего сознанія. По выраженію Канта, нашъ „разсудокъ предписываетъ природѣ законы". Природа имѣетъ закономѣрность потому, что нашъ разсудокъ созидаетъ ее (само собою разумѣется, мы не должны думать, что въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о какомъ-нибудь созиданіи произвольномъ или преднамѣреннымъ). По Канту, то, что мы называемъ природой, не есть вещь въ себѣ, какъ это думаетъ наивный реалистъ, а извѣстная связь представленій. Это есть нѣчто субъективное. Это есть, такъ сказать, совокупность представленій, связанныхъ извѣстнымъ образомъ. Нашъ опытъ, природа есть нѣчто субъективное, есть порожденіе нашего духа.

Отвѣтъ Юму, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, что Кантъ становится на точку зрѣнія феноменализма, т. е., по мнѣнію Канта, нашъ разсудокъ созидаетъ природу и самъ же придаетъ ей закономѣрность. Природа въ познаніи не есть вещь въ себѣ, а продуктъ субъективнаго творчества, которое осуществляется главнымъ образомъ благодаря формамъ мысли (причинности и т. п.) [1]).

---

[1]) Разумѣется, остается спорнымъ, правильно ли Кантъ отвѣтилъ на сомнѣнія Юма, или, можетъ быть, онъ своимъ отвѣтомъ прошелъ мимо сомнѣній Юма. См. Паульсенъ. „Введеніе въ философію". М. 1899, стр. 411 и др.

Такимъ образомъ мы видимъ, что, по Канту, понятіе причинности, какъ и понятія пространства и времени, является условіемъ опыта, а потому оно и должно быть признано апріорной формой. Эта апріорная форма въ отличіе отъ тѣхъ должна быть названа разсудочной формой. Къ этой группѣ относится также понятіе субстанціальности и др.

Задача гносеолога состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что эти формы разсудка существуютъ въ нашемъ познаніи такъ же, какъ это было доказано по отношеніямъ къ понятію пространства и времени. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, какъ Кантъ самъ формулируетъ свою задачу. По его собственнымъ словамъ, его задача заключается не въ томъ, чтобы показать, какъ происходитъ опытъ [1]), а въ томъ, чтобы показать, что въ немъ содержится [2]). Вотъ онъ и показываетъ, что въ опытѣ содержится, кромѣ пространства и времени, еще нѣчто, именно причинность, какъ въ приведенномъ примѣрѣ, а равнымъ образомъ и другія понятія, которыя мы оставляемъ безъ разсмотрѣнія.

Такимъ образомъ мы имѣемъ въ нашемъ сознаніи два рода формъ. Съ одной стороны, форма пространства и времени, съ другой стороны—форма причинности, субстанціи и т. д. Чтобы обозначить разницу, которая существуетъ между пространствомъ и временемъ и этой другой группой формъ, Кантъ говоритъ, что у насъ имѣются два различныхъ источника познанія. Для первыхъ чувственность (Sinnlichkeit), для вторыхъ разсудокъ (Verstand).

Не слѣдуетъ думать, что Кантъ подъ этими словами понималъ какія-нибудь особенныя способности. Въ дѣйствительности это было два различныхъ слова для обозначенія двухъ различныхъ функцій. Съ одной стороны функціи созданія формъ пространства и времени, съ другой стороны функціи созданія такихъ формъ, какъ причинность, субстанція и т. п. Между ними онъ видѣлъ ту существенную разницу, что вторыя формы, въ отличіе отъ пространства и времени, имѣютъ главнымъ образомъ синтетическій характеръ. Чувственность даетъ, такъ сказать, только элементы, изъ которыхъ каждый представляетъ нѣчто отдѣль-

---

[1]) Читатель долженъ помнить, что въ этомъ случаѣ подъ терминомъ опытъ Кантъ понимаетъ не чувственное познаніе, а природу, т. е. общеобязательное познаніе.

[2]) Пролегомены § 21.

ное. Ихъ нужно соединить. Это соединеніе производитъ именно разсудокъ. Оттого Кантъ и думаетъ, что главная функція разсудка есть соединеніе, синтезъ. Отсюда проистекаетъ также та противоположность, что чувственность есть нѣчто пассивное, а разсудокъ активное. Разсудокъ такъ называется потому, что онъ составляетъ сужденіе. Легко видѣть, что сужденіе это то же, что и синтезъ. Связь между процессомъ сужденія и синтезомъ очевидна. Синтеза нѣтъ въ вещахъ, синтезъ есть только функція разсудка. Въ сужденіи, т. е. при соединеніи представленій, мы получаемъ нѣчто такое, чего собственно нѣтъ въ ощущеніи. Самъ Кантъ говоритъ по этому поводу: „соединеніе многообразнаго никогда не можетъ приходить къ намъ посредствомъ чувствъ... это есть дѣйствіе разсудка, которое мы обозначаемъ общимъ именемъ синтеза. Связь есть то единственное, что не дается объектами, но что созидается самимъ субъектомъ, потому что связываніе есть актъ его самодѣятельности [1]).

Мы уже знаемъ, что разсудокъ связываетъ, но связываетъ каждый разъ извѣстнымъ образомъ, по извѣстному типу, предполагаетъ участіе извѣстнаго понятія.

Если у Канта говорится, что, благодаря извѣстнымъ понятіямъ какъ формамъ, происходитъ извѣстное сужденіе, то это нужно понимать не такимъ образомъ, что понятія, какъ что-нибудь матеріальное, присоединяются къ содержанію ощущеній, чтобы создать извѣстное сужденіе. Здѣсь отношеніе между понятіями нужно понимать логически, т. е. нужно признать, что въ извѣстномъ сужденіи мыслится извѣстное отношеніе между подлежащимъ и сказуемымъ.

По мнѣнію Канта, благодаря понятіямъ, созидается предметный или объективный характеръ нашихъ сужденій. Но что нужно понимать подъ предметностью или объективнымъ характеромъ сужденій?

Мнѣ даются два какихъ-нибудь представленія. Пока между ними существуетъ отношеніе просто ассоціаціи, до тѣхъ поръ такое умственное построеніе имѣетъ значеніе только для меня, но тѣ же самые два элемента могутъ быть связаны въ сужденіе, и тогда они будутъ имѣть общеобязательное значеніе, т. е. будутъ понимаемы и признаваемы не только мною, но и всѣми мыслящими существами. Во

[1]) Kr. d. r. V. 658.

всякомъ случаѣ, когда я произношу сужденіе, имѣющее, напр., причинный характеръ, то я имѣю въ виду именно его обязательность для всѣхъ. Это значитъ, по кантовской терминологіи, что такое сужденіе имѣетъ притязаніе быть всеобщимъ и необходимымъ. Это сужденіе не отличается по содержанію отъ просто ассоціативной связи, но зато оно отличается по формѣ именно тѣмъ, что къ двумъ ассоціированнымъ элементамъ присоединяется извѣстное понятіе, въ данномъ случаѣ понятіе причинности, которое и придаетъ сужденію характеръ объективности, т. е. всеобщности и необходимости. Когда я произношу какое-нибудь сужденіе, то я всегда произношу его съ сознаніемъ, что оно должно быть необходимымъ для всякаго, чей умъ устроенъ подобно моему.

Теперь мы можемъ понять, какимъ образомъ могутъ быть апріорныя познанія въ чистомъ естествознаніи, подобно тому, какъ мы видѣли существованіе апріорныхъ познаній въ математикѣ. Такого рода познанія существуютъ, но только при томъ условіи, если мы цѣлью нашего познанія поставимъ познаніе не вещей въ себѣ, а познаніе только явленій. Если бы мы поставляли своею цѣлью познаніе вещей въ себѣ, то мы, конечно, не могли бы имѣть познаній со всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ. Но мы уже видѣли, что познаніе явленій осуществляется благодаря формамъ мысли. Подъ природой Кантъ разумѣетъ опытъ, созидаемый нашимъ умомъ при помощи формъ мысли или категорій. Если мы познаемъ эти формы мысли или категоріи, то мы получимъ именно апріорное познаніе.

Отсюда легко понять выводы, которые Кантъ дѣлаетъ изъ приведенныхъ положеній.

Апріорныя формы суть условія возможности опыта. Разсудокъ есть законодатель природы, онъ не получаетъ своихъ законовъ изъ природы, а предписываетъ ихъ ей. О всеобщемъ и необходимомъ познаніи природы мы можемъ говорить только въ томъ случаѣ, если то, что мы называемъ природой, есть не міръ вещей въ себѣ, но связь явленій, мыслимая по общимъ законамъ нашего духа.

Такимъ образомъ оказывается, что не только чувственныя качества, какъ это раньше утверждалось, но и пространственныя формы и категоріи суть только лишь функціи человѣческаго духа. Пониманіе міра есть продуктъ нашей

организаціи. Мы познаемъ міръ не такъ, какъ онъ есть въ дѣйствительности, а созидаемъ его сообразно съ свойствами нашей психической организаціи.

Здѣсь необходимо сдѣлать разъясненіе относительно того, что слѣдуетъ понимать подъ „вещами въ себѣ", о которыхъ упоминалось нѣсколько разъ. Кантъ говоритъ, что все существующее представляетъ собою явленіе тою стороною, которою она облекается въ формы нашего сознанія (пространство, время, причинность и т. п.), между тѣмъ какъ то, что находится внѣ этихъ формъ, есть вещь въ себѣ, есть нѣчто такое, что имѣетъ абсолютное существованіе, совершенно независящее отъ человѣческаго познанія. Вещь въ себѣ, облекаясь въ формы нашего сознанія, становится явленіемъ, и тогда нами познаваема (см. ниже). Постольку же, поскольку она не облекается въ формы нашего сознанія, она остается для насъ недоступной; до тѣхъ поръ она есть только „вещь въ себѣ". Вещь въ себѣ есть нѣчто существующее внѣ пространства и времени, нѣчто такое, къ чему неприложимы формы нашего сознанія.

Такимъ образомъ мы видимъ, что категоріи не могутъ быть прилагаемы къ вещамъ въ себѣ, они приложимы только лишь къ явленіямъ, т. е. лишь къ предметамъ чувственнаго опыта. Въ приложеніи къ вещамъ въ себѣ онѣ теряютъ всякое значеніе. Вещи въ себѣ могутъ быть мыслимы, но не могутъ быть познаны, потому что для познанія ихъ необходима, кромѣ понятій, еще интуиція, т. е. чувственный опытъ.

Въ этомъ мы находимъ разрѣшеніе того вопроса, который поставлялся въ началѣ Критики чистаго разума, именно, „какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія". Они возможны лишь постольку, поскольку они примѣняются къ предметамъ чувственнаго опыта.

Отсюда получается отвѣтъ на вопросъ, возможна ли метафизика, какъ апріорная наука о сверхчувственномъ. По мнѣнію Канта метафизика есть наука невозможная, такъ какъ она имѣетъ цѣлью познаніе такихъ вещей, какъ душа, безсмертіе, Богъ и т. п., и невозможна именно потому, что формы сознанія могутъ быть приложимы только къ чувственнымъ явленіямъ, а не къ сверхчувственнымъ. Сверхчувственнаго познанія при помощи теоретическаго разума быть не можетъ. Не можетъ быть, слѣдовательно, познанія души, безсмертія и т. п.

Итакъ, мы видимъ, что, по мнѣнію Канта, метафизика, имѣющая притязаніе познать сверхчувственное, невозможна, потому что наше разсудочное познаніе, которое совершается благодаря категоріямъ, ограничивается только лишь чувственнымъ опытомъ. Этимъ опредѣляется все. Кантъ—позитивистъ въ собственномъ смыслѣ слова [1]).

Такъ какъ въ вопросѣ о происхожденіи познанія весьма важнымъ является то понятіе апріорныхъ формъ сознанія, которое получило начало отъ Канта, то намъ слѣдуетъ устранить нѣкоторые ложные взгляды, связанные съ нимъ.

Прежде всего разберемъ понятіе „формы", которое, какъ мы видѣли, играло такую важную роль въ теоріи познанія Канта.

Нѣкоторые подъ словомъ „форма" у Канта склонны были признавать нѣчто реально предшествующее, они разумѣли „органъ", въ который входятъ ощущенія и въ которомъ эти послѣднія подвергаются дальнѣйшей переработкѣ. Можно сказать, что это есть самое популярное пониманіе термина „форма". Но это недоразумѣніе въ пониманіи формъ сознанія, которыя будто бы вещамъ придаютъ форму въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ вафельная форма придаетъ форму тѣсту, давнымъ-давно уже осмѣяно Фихте [2]).

Что же такое форма?

Во всякомъ случаѣ нельзя сказать, чтобы ее можно было мыслить по аналогіи съ чѣмъ-нибудь матеріальнымъ. Это прежде всего есть только лишь понятіе, которое логически обусловливаетъ воспріятіе вещей. Если у Канта говорится, что извѣстныя „формы" созидаютъ опытъ, то само собою разумѣется, что здѣсь не можетъ быть рѣчи о какомъ бы то ни было созиданіи, аналогичномъ созиданію матеріальнаго характера. Дѣло идетъ, какъ мы видѣли, объ обусловливаніи, носящемъ логическій характеръ.

Можно еще иначе сказать, что форма—это типъ, законъ, по которому располагаются ощущенія. Но самымъ точнымъ опредѣленіемъ было бы, если бы я сказалъ, что

---

[1]) Это положеніе нуждается въ ограниченіи, какъ это мы увидимъ при ознакомленіи съ его этикой.

[2]) *Cohen*. Kant's Theorie d. Erfahrung. стр. 144, 159 и др. Ср. также *Vaihinger*, Commentar B. II, стр. 82 и др.

форма—это есть понятіе, которое лишено всякаго конкретнаго содержанія. Напр., понятіе пространства, лишенное всякаго конкретнаго содержанія; понятіе причинности, мыслимое совершенно отвлеченно.

При обычномъ пониманіи „формы" предполагается, что форма представляетъ нѣчто отдѣльное отъ содержанія, что-то такое, что заранѣе находится въ сознаніи и ожидаетъ, чтобы содержаніе вошло въ эти формы. Кантъ, употребляя терминъ „форма", ничего подобнаго не думалъ. По истинному пониманію Канта, форма нераздѣльно связана съ содержаніемъ, она фактически существуетъ съ содержаніемъ и только, когда мы для построенія геометріи, напр., или чистаго естествознанія выдѣляемъ или выбрасываемъ содержаніе, то мы можемъ мыслить форму отдѣльно отъ содержанія и можемъ построить чисто формальную науку, которую въ этомъ смыслѣ можно назвать также апріорной [1]).

Многіе отождествляютъ апріорныя познанія съ врожденными понятіями, а потому намъ слѣдуетъ разсмотрѣть, правильно ли утвержденіе, что признаніе апріорныхъ понятій равносильно признанію врожденныхъ идей?

Подъ врожденными идеями обыкновенно понимаютъ какія-нибудь готовыя идеи или понятія, которыя будто бы существуютъ въ нашемъ умѣ при рожденіи. Разумѣется, вслѣдствіе этого взгляды Канта многимъ представляются крайнѣ нелѣпыми, отсталыми, не научными, несоотвѣтствующими современному состоянію науки, когда ею отвергаются какія бы то ни было врожденныя идеи. Но такое толкованіе понятія апріорности не основательно. Кантъ ничего подобнаго не понималъ подъ апріорными идеями, не говоря уже о томъ, что Кантъ самъ отчетливо высказывался противъ признанія врожденныхъ идей. По его собственнымъ словамъ, „критика не признаетъ никакихъ врожденныхъ идей", для нея всѣ идеи пріобрѣтены. Само собою разумѣется, что понятія пространства и времени, о которыхъ я говорилъ, какъ объ апріорныхъ, не представляютъ чего-либо готоваго; они пріобрѣтаются при соприкосновеніи съ внѣшними явленіями, они имѣютъ опредѣленное начало, суть продукты различнаго рода испытываній. Субъектъ долженъ пережить извѣстное число процессовъ, но процессы, при помощи которыхъ эти понятія пріобрѣтаются, для Канта не

[1]) Объ этомъ см. *Cohen*. Kant's Theorie d. Erfahrung. 2-е изд. 148.

представляютъ интереса. Исторія того или другого понятія есть дѣло психологіи, а не теоріи познанія. Кантъ именно интересовался не вопросомъ о психологическомъ генезисѣ этихъ понятій, а вопросомъ о функціи ихъ въ процессѣ познанія. Такимъ образомъ Кантъ не только не считалъ апріорныхъ понятій готовыми, но именно считалъ ихъ пріобрѣтенными, и это совсѣмъ не противорѣчитъ его теоріи.

Впрочемъ, вся эта путанница въ отождествленіи апріорныхъ понятій съ врожденными можетъ происходить отъ того, что самый терминъ „врожденныя идеи" есть терминъ въ высшей степени неопредѣленный. Вообще, по моему мнѣнію, врожденныхъ идей или понятій не можетъ быть. Могутъ быть только врожденныя способности къ образованію тѣхъ или иныхъ идей, но врожденныхъ идей въ смыслѣ готовыхъ идей не можетъ быть. Въ самомъ дѣлѣ, какъ понять то, что человѣкъ рождается съ готовыми идеями? Гдѣ и какъ онѣ у него хранятся, и въ какомъ видѣ онѣ существуютъ у него?

Чаще всего понятіе врожденности употребляется въ психофизіологіи, потому что тамъ есть всѣ основанія употреблять терминъ „врожденныя" психофизіологическія условія для тѣхъ или иныхъ воспріятій.

Но эти врожденныя психофизіологическія условія отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать съ апріорными понятіями у Канта.

Совершенно несправедливо утверждается, что человѣкъ рождается съ извѣстной психофизической организаціей, которая потенціально содержитъ въ себѣ способность къ совершенію тѣхъ или другихъ дѣйствій, между прочимъ, къ созиданію тѣхъ или другихъ идей, но это есть только извѣстная „способность", а подъ способностью мы разумѣемъ извѣстную совокупность условій, въ данномъ случаѣ психофизіологическихъ, которыя при соприкосновеніи съ другими условіями даютъ возможность возникнуть тѣмъ или инымъ представленіямъ. Но въ признаніи этихъ психофизическихъ условій нѣтъ ничего похожаго на признаніе апріорныхъ формъ сознанія.

Для того, чтобы это сдѣлалось понятнымъ, разсмотримъ какой-нибудь случай того, что называется врожденными условіями воспріятія. Отчего, напр., мы видимъ предметы одиночно, хотя у насъ два глаза? Казалось бы, что, если у насъ два глаза, то мы и предметы должны видѣть вдвойнѣ, потому что отъ одного и того же предмета мы получаемъ два

изображенія. На этотъ вопросъ нѣкоторые физіологи отвѣчали такимъ образомъ, что у насъ на обѣихъ сѣтчаткахъ существуютъ опредѣленныя точки, такъ называемыя „соотвѣтственныя“, которыя обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что, если на нихъ падаютъ изображенія, то они обыкновенно воспринимается одиночно. Но отчего же эти точки обладаютъ такимъ свойствомъ? Оттого, что отъ каждой указанной точки выходитъ по одной нервной нити, которыя соединяются въ хіазмѣ и, соединившись затѣмъ въ видѣ одного нерва, идутъ къ мозгу и оканчиваются въ одной мозговой клѣткѣ. Благодаря тому обстоятельству, что двѣ нервныя нити соединяются въ одну нить, превращаются, такъ сказать, въ одну нить, нервныя возбужденія, которыя берутъ начало отъ двухъ раздѣльныхъ точекъ сѣтчатокъ, идутъ сначала по двумъ раздѣльнымъ нервнымъ нитямъ, затѣмъ въ томъ пунктѣ, гдѣ онѣ соединяются, эти возбужденія сливаются, составляютъ одно возбужденіе и въ такомъ видѣ доходятъ до мозга и даютъ одиночное ощущеніе или впечатлѣніе. Такъ нѣкогда объясняли то явленіе, что возбужденіе, которое идетъ отъ соотвѣтственныхъ точекъ, соединяется въ одно впечатлѣніе [1]). Такимъ образомъ существуютъ опредѣленныя анатомическія условія, благодаря которымъ происходитъ одиночное воспріятіе. Если мы станемъ на сторону тѣхъ физіологовъ, которые признаютъ существованіе этихъ условій, то мы будемъ имѣть то, что называется врожденными физіологическими условіями воспріятія.

Но уже изъ этого примѣра легко видѣть, что нѣтъ ничего общаго между признаніемъ этихъ физіологическихъ условій воспріятія и апріорными понятіями у Канта.

Такъ какъ психофизіологическія основы обусловливаютъ воспріятіе, то были попытки привести въ связь кантовское ученіе объ апріорности съ современными физіологическими ученіями.

Это сопоставленіе дѣлалось при помощи слѣдующихъ разсужденій.

Кантъ думалъ, что мы не можемъ познать вещей такъ, какъ онѣ суть сами въ себѣ. Мы не познаемъ вещей въ себѣ, потому что онѣ находятся внѣ пространства и времени, но мы познаемъ ихъ постольку, поскольку мы къ нимъ примѣняемъ формы пространства и времени. Пространство

[1]) Объ этомъ см. мою книгу: Проблема воспріятія пространства ч. 1-я. Кіевъ. 1896, стр. 260 и д.

же и время суть наши субъективныя формы. Слѣдовательно, мы можемъ познавать вещь лишь потому, что нашему уму присущи формы пространства и времени: организація нашего ума, т. ск., обусловливаетъ познаніе вещей. Но современная физіологія доказала, что и другія качества вещей, напр., цвѣтъ, звукъ и т. п., также обусловливаются извѣстными особенностями нашего существа. Если бы нашъ глазъ или ухо не были устроены такъ, какъ они устроены, то мы не были бы въ состояніи воспринимать цвѣтовъ и звуковъ. Существованіе цвѣтовъ и звуковъ и всего прочаго обусловливается наличностью у насъ тѣхъ или другихъ аппаратовъ [1]). Это дало основаніе нѣкоторымъ философамъ утверждать, что мы можемъ это обусловливаніе формами сознанія сопоставить съ обусловливаніемъ физіологической организаціей.

Ф. А. Ланге утверждаетъ, что современная физіологія дополняетъ Канта, что все, что въ нашемъ организмѣ является условіемъ воспріятія, нужно считать апріорнымъ. Въ этомъ смыслѣ Ланге говорилъ о „психофизической организаціи“, какъ объ апріорномъ условіи познанія [2]). По его мнѣнію, „то въ насъ, все равно, будемъ ли мы его понимать физіологически или психологически, благодаря чему колебаніе струны становится звукомъ, есть apriori въ этомъ процессѣ опыта“. Другими словами, по его мнѣнію, тѣ условія, благодаря которымъ у насъ являются ощущенія звука и тѣ апріорныя условія, которыя, какъ мы видѣли выше, созидаютъ опытъ, должны быть отождествляемы. Но такое толкованіе Канта нужно считать неправильнымъ, потому что между этими двумя родами обусловливанія есть коренное различіе. Физическая организація обусловливаетъ, какъ нѣчто физическое, апріорныя понятія, обусловливаютъ, какъ логическія основы, какъ вообще одно понятіе, извѣстное логическое построеніе можетъ обусловливать другое. Физическія условія воспріятія находятся въ нашемъ существѣ, какъ органъ, какъ нѣчто матеріальное; апріорныя понятія существуютъ въ нашемъ сознаніи, какъ извѣстныя психическія построенія. Ничто не мѣшаетъ сопоставлять ихъ другъ съ другомъ, но слѣдуетъ помнить, что между ними есть коренное различіе.

[1]) Объ этомъ см. ниже.
[2]) См. его: „Исторію матеріализма“. 2-е изд. 1899. О Кантѣ см. стр. 327 и д.

Въ связи съ этимъ находится слѣдующее разсужденіе по поводу теоріи Канта. Говорятъ, что апріорнымъ нужно называть все то, что въ нашемъ существѣ является предварительнымъ условіемъ воспріятія, все равно, будетъ ли это просто понятіе, или это будутъ извѣстныя физіологическія условія въ мозгу. Если мы скажемъ, что въ нашемъ мозгу есть физіологическія условія, опредѣляющія воспріятіе, то такимъ образомъ апріорныя условія сведутся на физіологическія условія, и изслѣдованіе понятія апріорности получитъ строго научную почву. Но это совершенно неправильно.

Прежде всего Кантъ говорилъ объ апріорности только понятій. Только понятія могутъ являться условіемъ познанія. Въ кантовскомъ методѣ изслѣдованія все такъ просто и такъ понятно, что нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній переносить его изслѣдованіе на какую бы то ни было другую почву, какъ болѣе достовѣрную. Къ тому же слѣдуетъ признать, что въ этомъ случаѣ физіологическій методъ изслѣдованія не доставляетъ намъ рѣшительно никакихъ достовѣрныхъ данныхъ.

Кантъ говорилъ объ апріорности совершенно опредѣленныхъ понятій, физіологія говоритъ объ апріорности неизвѣстно чего именно. Кромѣ того, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о какихъ-то невѣдомыхъ физіологическихъ условіяхъ, физіологія рѣшительно ничего сказать не можетъ. Чтò же мы выиграемъ, если мы перенесемъ наше изслѣдованіе на физіологическую почву? Абсолютно ничего. Въ самомъ дѣлѣ, чтò мы выиграемъ, если мы скажемъ, что понятію причинности соотвѣтствуетъ какой-нибудь физіологическій процессъ? Да можемъ ли мы сказать, какой процессъ соотвѣтствуетъ, напр., понятію „необходимости", „единства" и т. п., а между тѣмъ такія понятія, какъ понятія „единства", „необходимости" имѣютъ въ нашемъ сознаніи полную опредѣленность. Однимъ словомъ, положеніе гносеолога въ изслѣдованіи апріорности значительно болѣе удобно, чѣмъ положеніе физіолога.

На это мнѣ могутъ возразить: „вѣдь вы признаете, что извѣстнымъ апріорнымъ понятіямъ соотвѣтствуютъ опредѣленныя физіологическія условія"? Съ этимъ я могу согласиться и сказать, что, дѣйствительно, этимъ процессамъ какіе-нибудь физіологическіе процессы соотвѣтствуютъ: это мы можемъ утверждать на основаніи того принципа, что всякій умственный процессъ сопровождается опредѣленными физіологическими процессами. Но изъ этого не слѣдуетъ, что такое утвержденіе имѣетъ какое-нибудь значеніе для нашего изслѣдованія.

Весьма часто кантовскую проблему апріорности, напр., пространства, смѣшиваютъ съ психологической проблемой возникновенія способности воспріятія пространства и времени. Въ виду того, что это смѣшеніе наиболѣе часто у насъ замѣчается, я попытаюсь изложить сущность психологической проблемы, чтобы читатель могъ видѣть, какое глубокое различіе существуетъ между проблемой Канта и психологической проблемой.

При воспріятіи внѣшняго міра, мы воспринимаемъ цвѣтъ, твердость, шереховатость и тому подобныя качества вещей, но, кромѣ того, мы воспринимаемъ въ вещахъ также и пространство и протяженность. Спрашивается, можно ли пространственное качество считать такимъ же простымъ и неразложимымъ, какъ цвѣтъ, звукъ и т. под.

Нѣкоторые изъ психологовъ утверждаютъ, что пространственное качество такъ же просто и неразложимо, какъ ощущеніе цвѣта и звука; возбужденіе сѣтчатки даетъ ощущеніе протяженности. Другіе, напротивъ, утверждаютъ, что пространственное качество есть нѣчто сложное, разложимое на другіе составные элементы; притомъ такіе, которые совсѣмъ не имѣютъ пространственнаго характера. По ихъ мнѣнію, однихъ возбужденій сѣтчатки недостаточно для воспріятія пространства. Необходимо, чтобы къ возбужденіямъ сѣтчатки присоединились еще мускульныя ощущенія, связанныя съ дѣятельностью глазныхъ мускуловъ, и только изъ сліянія этихъ двухъ разнородныхъ ощущеній (цвѣтовыхъ, мускульныхъ и т. п.) получается представленіе пространства.

Еще иначе этотъ вопросъ можно выразить такимъ образомъ.

Составляетъ ли способность воспріятія пространства что-нибудь первоначальное, или оно представляетъ результатъ опыта? Нѣкоторые философы думали, что, когда живое существо впервые раскрываетъ глаза, то оно уже воспринимаетъ пространство со всѣми его свойствами. Другіе, напр., *Беркли* (1684—1753), утверждали, что воспріятію пространства живыя существа научаются при помощи продолжительнаго опыта, и что одного зрительнаго опыта недостаточно для воспріятія пространства, для этого нуженъ еще мускульно-осязательный опытъ. Первыхъ называютъ нативи-

стами[1]), потому что они считаютъ способность воспріятія пространства какъ бы прирожденной; вторыхъ называютъ эмпиристами, потому что они считаютъ способность воспріятія пространства продуктомъ опыта[2]).

Многіе[3]) думаютъ, что Кантъ въ своемъ ученіи о пространствѣ былъ нативистомъ, но это невѣрно. Это—проблема психологическая, а кантовская проблема была гносеологическая. Кантъ не интересовался вопросомъ о томъ, пріобрѣтается ли способность воспріятія постепенно, или оно составляетъ врожденное достояніе. Его интересовали прежде всего вопросы объ объективности математики, а ее можно было доказать въ томъ случаѣ, если признать формальные или апріорные элементы познанія. Кантъ былъ совершенно далекъ отъ постановки вопроса психологическаго. Притомъ Кантъ нигдѣ не говорилъ о „способности“ воспріятія пространства. Кантъ былъ знакомъ съ постановкой вопроса Беркли, однако въ „Критикѣ Чистаго Разума“ онъ нигдѣ не упоминаетъ объ этой проблемѣ[4]). Ясное доказательство того, что проблема Беркли не имѣетъ ничего общаго съ проблемой Канта.

Весьма часто кантовскій методъ изслѣдованія[5]) пытались опровергнуть при помощи эволюціонной психологіи.

Если основой для нашихъ апріорныхъ познаній служатъ опредѣленныя физіологическія условія, и если мы знаемъ изъ біологіи, что физіологическія основы, т. е. мозгъ, постоянно измѣняется и развивается, то ясно, что апріорныя понятія тоже измѣняются. Они подлежатъ измѣненію, развитію. Поэтому съ эволюціонной точки зрѣнія можно сказать, что не существуетъ апріорныхъ понятій въ томъ смыслѣ, въ какомъ о нихъ говоритъ Кантъ, потому что они суть продуктъ развитія.

Нѣкоторые писатели, главнымъ образомъ *Гербертъ*

[1]) Отъ латинскаго слова nativus, что значитъ прирожденный.

[2]) Объ этихъ ученіяхъ см. мою книгу: „Проблема воспріятія пространства“, ч. 1-я Кіевъ. 1896. 1—9.

[3]) Напр. *Гельмгольцъ*. Handbuch d. physiologischen Optik. 2-е изд. 698—9.

[4]) Именно теорія Беркли была изложена въ книгѣ Тетенса, съ которой Кантъ былъ знакомъ.

[5]) Кантовскій методъ изслѣдованія обыкновенно называютъ *трансцендентальнымъ*.

Спенсеръ (1820—1903)[1]), хотѣли примирить апріоризмъ съ эмпиризмомъ. Они именно утверждали, что и та, и другая теорія должны быть признаны крайними. Апріоризмъ, по мнѣнію Герберта Спенсера, не правъ въ томъ отношеніи, что признаетъ какія-то готовыя, законченныя формы въ нашемъ сознаніи. По его мнѣнію, собственно все то, что кажется готовой, законченной идеей, формой и т. п. у даннаго индивидуума, въ дѣйствительности есть не что иное, какъ продуктъ развитія мозга въ цѣломъ рядѣ поколѣній.

Мысль Герберта Спенсера можетъ быть пояснена слѣдующимъ образомъ. Кажется, что Кантъ признаетъ какія-то формы, какъ нѣчто такое, что не можетъ быть разложено на составные элементы. Признаніе такихъ формъ казалось Спенсеру невѣроятнымъ, потому что, съ точки зрѣнія эволюціонной психологіи, нельзя признать ничего такого, чего нельзя было бы разложить, о чемъ нельзя было бы сказать, что оно происходитъ изъ какихъ-нибудь болѣе элементарныхъ формъ, а потому кантовская теорія казалась невѣроятной; но такъ какъ ему, съ другой стороны, казалось невѣроятной также и та эмпирическая теорія, которая все выводила изъ индивидуальнаго опыта, то онъ сдѣлалъ попытку примирить эти двѣ теоріи. Именно, онъ готовъ признать существованіе формъ сознанія, которыя въ индивидуальномъ опытѣ проявляются въ видѣ чего-либо законченнаго, но онъ не думаетъ, чтобы эти формы были присущи сознанію просто. Онѣ въ концѣ концовъ являются продуктомъ развитія, такъ какъ вообще все наше сознаніе является продуктомъ развитія. Развитіе это онъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Тѣ или другія формы сознанія являются у того или другого индивидуума въ болѣе или менѣе совершенномъ видѣ, но затѣмъ, при соприкосновеніи съ опытомъ, онѣ подвергаются развитію и въ такомъ видѣ передаются по наслѣдственности послѣдующимъ поколѣніямъ. Здѣсь онѣ вновь подвергаются развитію, благодаря воздѣйствію опыта. Такимъ образомъ, все болѣе и болѣе совершенствуемыя способности, или вѣрнѣе сказать, соотвѣтствующія имъ психофизіологическія условія, передаются

[1]) См. его „Основанія психологіи“. Спб. 1876. Т. 3-й § 332. Ср. *Льюисъ*. „Вопросы о жизни и духѣ“. Спб. 1875. Т. 1-й, стр. 146. *Haeckel*. „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ 4 Aufl. 636. *Du Bois Reymond*. Leibnitzische Gedanken in der neueren Naturwissenschaft. Reden“. B. I. 1886, стр. 53. *Mach*. Analyse der Empfindungen. 1906.

изъ поколѣнія въ поколѣніе. Отсюда легко понять, что у представителей послѣдняго поколѣнія они окажутся въ настолько усовершенствованномъ видѣ, что будутъ казаться чѣмъ-то законченнымъ. Этимъ обстоятельствомъ Кантъ, по мнѣнію Спенсера, былъ введенъ въ заблужденіе и думалъ, что въ нашемъ сознаніи есть какія-то готовыя формы. Если бы онъ былъ знакомъ съ современной эволюціонной гипотезой, то онъ, разумѣется, этого не сказалъ бы. Простой примѣръ можетъ пояснить то, что хотѣлъ сказать Спенсеръ. Напр., я воспринимаю пространство, которое характеризуется тѣмъ, что я воспринимаю всѣ его части одновременно, т. е. если я смотрю на эту небольшую квадратную фигуру, которая находится предо мной, то четыре вершины его угловъ представляется мнѣ одновременно, я мыслю ихъ въ одно и то же время съ одинаковою ясностью. Восприятіе пространства отличается отъ воспріятія времени тѣмъ, что элементы этого послѣдняго представляются моему сознанію въ послѣдовательномъ порядкѣ. Напр., когда я воспринимаю рядъ звуковъ *a, b, c, d,* появляющихся послѣдовательно одинъ за другимъ, то я воспринимаю этотъ рядъ такимъ образомъ, что, когда я начинаю воспринимать звукъ *d,* то у меня уже нѣтъ въ сознаніи *a* или, по крайней мѣрѣ, онъ находится въ моемъ сознаніи, какъ нѣчто прошлое. Вотъ почему я говорю, что я воспринимаю пространство такъ, что его части представляются моему сознанію, какъ нѣчто абсолютно одновременно данное. Я говорю, что пространство въ моемъ сознаніи представляетъ нѣчто постоянное, вродѣ какой-то формы.

По теоріи Спенсера, пространство не всегда такъ воспринималось, какъ оно воспринимается нами теперь. Онъ приводитъ въ примѣръ нѣкоторые организмы, которые хотя обладаютъ зрительными органами, но у которыхъ нѣтъ воспріятія пространства въ нашемъ смыслѣ, у которыхъ части пространства воспринимаются приблизительно такъ, какъ мы воспринимаемъ время, т. е. у нихъ части пространства воспринимаются въ послѣдовательномъ порядкѣ, приблизительно такъ, какъ мы воспринимаемъ, когда мы бываемъ поставлены въ необходимость воспринимать очень большую поверхность, которую мы не можемъ охватить взоромъ сразу, а принуждены прослѣживать по частямъ: всѣ части такой поверхности мы воспринимаемъ, разумѣется, не одновременно, а въ послѣдовательномъ порядкѣ. Но тѣмъ не менѣе организмы могутъ путемъ послѣдовательнаго развитія прійти къ тому, чтобы воспринимать части пространства не въ послѣдовательномъ порядкѣ, а одновременно.

Такимъ образомъ у насъ представленіе пространства есть продуктъ развитія, а потому Кантъ не былъ правъ, когда утверждалъ, что пространство есть апріорная форма: оно въ дѣйствительности есть продуктъ развитія, но, разумѣется, не индивидуальнаго развитія, а ряда поколѣній.

Но это возраженіе эволюціонистовъ нужно считать совершенно неправильнымъ. Здѣсь происходитъ смѣшеніе задачъ психологіи и теоріи познанія. Въ дѣйствительности эти двѣ точки зрѣнія другъ друга не исключаютъ, и потому нельзя думать, что такимъ замѣчаніемъ эволюціонистовъ можно было бы опровергнуть теорію Канта. Нельзя эволюціонной гипотезой опровергать теорію Канта, потому что онъ говорилъ совсѣмъ не о тѣхъ вопросахъ, о которыхъ говоритъ эволюціонистъ.

Эволюціонная гипотеза имѣетъ цѣлью опредѣлить исторію того или другого понятія, между тѣмъ какъ теорія познанія такой задачи не поставляетъ, она имѣетъ цѣлью опредѣлить функцію понятій. Тамъ мы имѣемъ дѣло съ генезисомъ понятій, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ функціей понятія въ процессѣ созиданія опыта.

Различіе въ задачахъ выражается и въ различіи метода изслѣдованія.

Эволюціонная гипотеза беретъ сознаніе вообще и прослѣживаетъ генезисъ различныхъ его формъ; она занимается исторіей того или другого умственнаго построенія, теорія познанія беретъ готовое научное познаніе, разлагаетъ его на элементы, опредѣляетъ происхожденіе нѣкоторыхъ изъ этихъ элементовъ изъ дѣятельности органовъ чувствъ, а то, что изъ этого источника не можетъ быть выведено, она считаетъ происходящимъ изъ самого сознанія и опредѣляетъ только значеніе этого элемента въ процессѣ познанія.

Въ гносеологіи вопросъ объ исторіи[1]) того или дру-

[1]) Если въ гносеологіи говорится, что она поставляетъ вопросъ о происхожденіи понятій, то отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать этого вопроса съ вопросомъ о генезисѣ понятій, который поставляетъ психологія. Психологія изслѣдуетъ, изъ какихъ элементовъ и какимъ образомъ созидается то или иное понятіе. Когда гносеологія говоритъ о происхожденіи понятія, то она имѣетъ въ виду рѣшить вопросъ, можетъ ли апріорная идея по своему свойству быть получена изъ опыта или нѣтъ? Есть ли въ объективномъ мірѣ что-либо такое, что могло бы дать поводъ для возникновенія этой идеи?

гого понятія является вещью второстепенной. Здѣсь мы не спрашиваемъ, какъ образовалось то или другое понятіе, мы беремъ его готовымъ и только спрашиваемъ, какова его функція въ принципѣ познанія. Если, напр., у меня есть идея причинности, то, занимаясь гносеологическими изслѣдованіями, я не спрашиваю, какимъ образомъ возникаетъ эта идея, потому что это есть задача психологіи (да я не сомнѣваюсь въ томъ, что нуженъ продолжительный опытъ для того, чтобы получить идею причинности). Я поступаю иначе. Я просто беру то понятіе причинности, которое существуетъ въ наукѣ, и спрашиваю, какимъ образомъ оно примѣняется къ опыту, и какимъ образомъ оно дѣлаетъ возможнымъ научный опытъ. Я съ точки зрѣнія гносеологіи не спрашиваю, изъ какихъ элементовъ складывается у насъ представленіе времени: это есть задача психологіи. Она должна показать, какимъ образомъ у насъ постепенно складывается представленіе времени. Если мы психологически желаемъ изслѣдовать идею времени, то мы стараемся прослѣдить, въ какомъ положеніи эта идея находится у животныхъ, у дѣтей на ранней стадіи ихъ развитія и т. п. Теорія познанія поступаетъ какъ разъ наоборотъ. Она беретъ готовое понятіе, какъ оно существуетъ въ наукѣ, и старается опредѣлить свойства этого понятія, а затѣмъ старается опредѣлить, почему и какъ оно примѣняется къ дѣйствительности.

Такъ какъ методъ эволюціонной психологіи есть именно методъ психологическій, между тѣмъ какъ методъ Канта есть методъ гносеологическій, то вполнѣ понятно, насколько не правы тѣ, которые говорятъ, что Спенсеръ своей теоріей опровергъ Канта. Если бы Кантъ имѣлъ возможность познакомиться съ теоріей Спенсера, то онъ могъ бы ему сказать, что онъ вполнѣ съ нимъ согласенъ, когда этотъ послѣдній доказываетъ, что существуетъ психологическая наслѣдственность и развитіе сознанія изъ поколѣнія въ поколѣніе, но при этомъ замѣтилъ бы, что эволюціонная гипотеза не исключаетъ возможности и надобности ставить вопросъ такъ, какъ онъ ставитъ его въ своей Критикѣ Чистаго Разума.

Кантовскій методъ не опровергается эволюціоннымъ, потому что психологическое происхожденіе того или другого понятія не исключаетъ его апріорности. Эволюціонный методъ не можетъ объяснить функціи апріорныхъ понятій, ибо

изъ исторіи того или другого понятія невозможно объяснить его функціи.

Кантовскій методъ и эволюціонный методъ — это два различныхъ метода изслѣдованія человѣческаго духа, изъ которыхъ одинъ преслѣдуетъ совершенно отличныя отъ другого задачи. Строго говоря, нельзя даже сказать, что они дополняютъ другъ друга. Менѣе всего можно утверждать, что эволюціонный методъ замѣняетъ или дѣлаетъ излишнимъ методъ кантовскій.

Нельзя, поэтому, утверждать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, что, если эволюціонистъ покажетъ, что въ нашемъ познаніи громадное значеніе имѣетъ опытъ и наслѣдственная передача результатовъ опыта, то вмѣстѣ съ этимъ устраняется и кантовское ученіе объ апріорности.

Литература.

Предметъ 2-й и 3-й главы подробно излагается и обосновывается во 2-й части моей книги: Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апріорности и врожденности. Кіевъ. 1904. Кромѣ литературы, указанной въ предыдущей главѣ, рекомендуются слѣд. сочиненія:

Ланге. Исторія матеріализма. Спб. 1899.

Спенсеръ. Основанія Психологіи. 2-е изд. Спб. 1897.

Спенсеръ. Основныя начала. Спб. 1897.

Паульсенъ. Введеніе въ философію. М. 1902.

Риль Теорія науки и метафизика. М. 1887.

Шиманскій. А. К. Ученіе Канта и Спенсера о пространствѣ. Кіевъ. 1904. (Труды Кіевской Психологической Семинаріи. Т. 1-й вып. 1-й).

ГЛАВА IV-я.

О реальности познанія (Наивный реализмъ и гносеологическій идеализмъ).

Мы видѣли, въ чемъ заключается сущность той гносеологической проблемы, которую мы назвали проблемой реальности познанія. Именно, мы должны рѣшить, какое существуетъ отношеніе между тѣмъ, что мы называемъ мыслью, и тѣмъ, что мы называемъ вещью. Представляютъ ли мысли и вещи нѣчто кореннымъ образомъ отличное другъ отъ друга, или, можетъ быть, по существу они представляютъ нѣчто тождественное. Мы должны далѣе опредѣлить, какимъ образомъ вещи дѣлаются мыслью и т. д. Здѣсь же мы можемъ поставить вопросъ относительно того, соотвѣтствуетъ ли нашей мысли, что-либо отъ нея независимое, какая-нибудь особенная реальность, т. е. существуетъ ли что-нибудь помимо мысли или представленій, или же, можетъ быть, существуютъ только наши представленія. Вопросъ объ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ иногда обозначается также, какъ вопросъ о реальности внѣшняго міра, потому что всѣ вещи представляются намъ, какъ нѣчто, внѣ насъ находящееся, какъ вещи внѣ насъ.

Для того, чтобы сразу оріентироваться въ вопросѣ, замѣтимъ, что на него можно дать два совершенно отличныхъ другъ отъ друга отвѣта. Или можно признать существованіе вещей помимо нашихъ представленій, тогда мы будемъ стоять на точкѣ зрѣнія реалистической, или можно отвергать существованіе какой бы то ни было реальности внѣ нашихъ представленій, тогда мы будемъ стоять на точкѣ зрѣнія идеалистической. Конечно, существуютъ самые различные оттѣнки этихъ двухъ противоположныхъ ученій.

Прежде всего разсмотримъ то ученіе, которое называется наивнымъ реализмомъ.

Оно называется наивнымъ реализмомъ потому, что созидается такимъ сознаніемъ, которое чуждо какой бы то ни было философской теоріи. Оно представляетъ собою взглядъ наивнаго или первоначальнаго сознанія, которое просто констатируетъ только то, что оно воспринимаетъ непосредственно. Наивный реализмъ исходитъ изъ допущенія, что существуетъ сознаніе или умъ и внѣ его—вещи, которыя оказываютъ на него дѣйствіе.

Для того, кто стоитъ на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма, самый вопросъ о томъ, существуетъ ли что-либо помимо его сознанія, существуетъ ли внѣшній міръ, можетъ показаться непонятнымъ: до такой степени для него несомнѣнно, что внѣшній міръ существуетъ реально. Для него не представляетъ никакихъ трудностей вопросъ о томъ, какимъ образомъ вещи становятся предметомъ нашего сознанія. Для него несомнѣнно, что цвѣта существуютъ объективно-реально, звуки существуютъ объективно, именно какъ звуки: звуки льются, распространяются, переходятъ съ мѣста на мѣсто и т. п. Для него сладость существуетъ въ сахарѣ, твердость въ камнѣ и т. п. Эти свойства, существующія въ вещахъ, оказываютъ воздѣйствіе на его сознаніе, результатомъ чего является представленіе, совершенно похожее на нихъ. Наивный реалистъ думаетъ, что именно цвѣта и звуки, объективно существующіе, вызываютъ въ насъ ощущеніе звука, цвѣта и т. п. Они являются причиной нашихъ представленій цвѣта, звука и проч. Вещи какъ бы отражаются въ сознаніи. Свой взглядъ наивный реалистъ пояснитъ сравненіемъ души съ зеркаломъ, которое отражаетъ вещи, существующія независимо отъ него. Между вещами, которыя существуютъ во внѣшнемъ мірѣ, и между тѣмъ, что находится въ сознаніи, имѣется такое же полное соотвѣтствіе, какъ между изображеніемъ въ зеркалѣ и изображаемымъ предметомъ.

Но дѣйствительно ли вещи вызываютъ въ нашемъ сознаніи мысли въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ вещи вызываютъ отображеніе въ зеркалѣ? Такое уподобленіе можно съ полнымъ правомъ оспаривать.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ слѣдующіе примѣры. Разсмотримъ прежде всего отношеніе между ощущеніемъ цвѣта и тѣмъ, что вызываетъ въ насъ ощущеніе цвѣта. Есть ли между ними то сходство, которое признаетъ наивный реалистъ? Изъ физики извѣстно, что, если мы

пропустимъ сквозь узкое отверстіе свѣтовой лучъ и поставимъ на пути его трехгранную призму, то этотъ лучъ разложится на такъ называемый спектръ, который производитъ у насъ ощущеніе цвѣтовъ: краснаго, оранжеваго, желтаго, зеленаго, голубого, фіолетоваго и т. п. Если бы мы попросили физика объяснить, отчего происходитъ то, что мы въ различныхъ частяхъ спектра ощущаемъ различные цвѣта, то онъ сказалъ бы, что это различіе въ ощущеніи происходитъ оттого, что на нашъ глазъ дѣйствуютъ волны эѳира, которыя отличаются другъ отъ друга количествомъ ихъ колебаній въ опредѣленную единицу времени. Такъ, напр., ощущеніе краснаго цвѣта получается отъ дѣйствія волнъ эѳира, который совершаетъ около 395 билліоновъ колебаній въ секунду, ощущеніе фіолетоваго цвѣта вызывается волнами эѳира, производящими около 729 билліоновъ колебаній. Такимъ образомъ различіе ощущеній цвѣта вызывается различіемъ объективныхъ возбужденій, которыя дѣйствуютъ различно на нашъ чувственный зрительный аппаратъ. Въ спектрѣ существуютъ не только такія волны, которыя порождаютъ ощущеніе цвѣта, но и такія, которыя не оказываютъ никакого воздѣйствія на нашъ глазъ. Это такъ называемые химическіе лучи, присутствіе которыхъ можно однако доказать при помощи химическихъ реагентовъ. Мы этихъ лучей не воспринимаемъ, потому что соотвѣтствующія имъ волны или слишкомъ коротки, или слишкомъ длинны. Нашъ глазъ реагируетъ только на волны средней длины. Но само собою разумѣется, что мыслимы существа съ такимъ зрительнымъ аппаратомъ, который реагировалъ бы на волны иной длины. У нихъ, разумѣется, могли бы быть иныя ощущенія цвѣта. Изъ этого можно сдѣлать слѣдующій выводъ. То обстоятельство, что существуютъ тѣ или иные цвѣта, обусловливается тѣмъ, что у насъ есть опредѣленнымъ образомъ устроенный зрительный аппаратъ. При отсутствіи такого аппарата самихъ цвѣтовъ не существовало бы. Слѣдовательно, цвѣта не суть что-либо объективно существующее. Объективно существуетъ нѣчто совсѣмъ иное, а цвѣта существуютъ только въ нашемъ сознаніи. Между ощущеніемъ цвѣта и тѣмъ, что существуетъ объективно, никакого сходства нѣтъ. Объективно, независимо отъ нашего сознанія, существуютъ только движенія матеріальныхъ частицъ, волны, которыя, можетъ быть,

похожи на волны, порождаемыя паденіемъ камня на поверхность озера.

Отсюда мы можемъ видѣть, до какой степени не правъ наивный реалистъ въ своемъ утвержденіи, что вещи существуютъ такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ. Приведенный примѣръ ясно показываетъ, что между ощущеніемъ цвѣта и причиной, порождающей это ощущеніе, именно волнообразными колебаніями эѳира, никакого сходства нѣтъ. Если бы мы взяли въ примѣръ ощущеніе звука, то мы убѣдились бы въ томъ же самомъ, потому что между ощущеніемъ звука и разрѣженіемъ и сгущеніемъ воздуха, которыя вызываютъ въ насъ ощущеніе звука, конечно, нѣтъ никакого сходства. То же самое можно сказать и относительно всѣхъ прочихъ чувственныхъ качествъ.

Нельзя сказать, что ощущеніе того или другого качества, напримѣръ, твердости, шероховатости и т. п. получается вслѣдствіе воздѣйствія объективно существующей твердости, шероховатости и т. п. На самомъ дѣлѣ этихъ качествъ объективно нѣтъ. Объективно существуютъ опредѣленныя движенія матеріальныхъ частицъ, а тѣ или другія качества въ нашемъ сознаніи существуютъ только потому, что у насъ имѣется опредѣленнымъ образомъ устроенный чувственный аппаратъ, который всегда реагируетъ опредѣленнымъ образомъ. Если бы у насъ не было глаза съ сѣтчаткой, устроенной опредѣленнымъ образомъ, не было уха, осязательнаго аппарата и т. п., то такихъ чувственныхъ качествъ, какъ цвѣтъ, звукъ, шероховатость и т. п. совсѣмъ не существовало бы.

То обстоятельство, что чувственныя качества находятся въ зависимости отъ особаго строенія нашихъ чувственныхъ аппаратовъ, и что ихъ не существовало бы, если бы у насъ не было опредѣленнымъ образомъ устроенныхъ аппаратовъ, можно объяснить также и слѣдующимъ образомъ. Глазъ, чѣмъ бы мы его ни возбуждали, всегда отвѣчаетъ однимъ и тѣмъ ощущеніемъ. Мы получаемъ ощущеніе свѣта въ томъ случаѣ, если на нашъ глазъ дѣйствуетъ свѣтовой лучъ, но ощущеніе свѣта получается и въ томъ случаѣ, если зрительный нервъ сдавливается, или если онъ раздражается электрическимъ токомъ. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно слухового нерва. Слѣдовательно, наличность въ нашемъ сознаніи того или другого чувственнаго качества въ такой же мѣрѣ обусловливается внѣшними возбуж-

деніями, сколько и тѣмъ, что мы имѣемъ опредѣленнымъ образомъ устроенный чувственный аппаратъ. Изъ этого видно, что ощущеніе порождается не какимъ-либо объективно существующимъ качествомъ, совершенно на него похожимъ, а именно чѣмъ-то на него совершенно не похожимъ.

Что дѣйствительно между причиной, порождающей ощущеніе, и между самимъ ощущеніемъ нѣтъ сходства, можно иллюстрировать еще и при помощи слѣдующихъ примѣровъ. Возьмемъ гальваническій токъ. Если мы при помощи его будемъ раздражать зрительный нервъ, то мы получимъ ощущеніе свѣта. Если мы при помощи того же гальваническаго тока будемъ раздражать слуховой нервъ, то мы получимъ ощущеніе звука; дѣйствуя имъ на поверхность кожи, мы будемъ испытывать щекотаніе, на языкъ—ощущеніе вкуса. Такимъ образомъ одно и то же возбужденіе вызываетъ различныя ощущенія.

Наши нервные аппараты, чѣмъ бы ихъ ни возбуждали, всегда одинаково реагируютъ на возбужденія. Наличность этихъ аппаратовъ и производитъ то, что въ нашемъ сознаніи существуютъ тѣ или другія ощущенія, а вмѣстѣ съ этимъ и тѣ или другія чувственныя качества. Поэтому вполнѣ правильно извѣстное выраженіе: „нуженъ глазъ, чтобы свѣтило солнце“. Солнце свѣтитъ потому, что существуетъ субъектъ, обладающій чувственнымъ аппаратомъ, который отвѣчаетъ опредѣленнымъ ощущеніемъ при дѣйствіи на него солнечныхъ лучей. Солнечнаго свѣта не существовало бы, если бы мы не имѣли указанныхъ аппаратовъ. Поэтому мы можемъ утверждать, что чувственныя качества имѣютъ с у б ъ е к т и в н ы й характеръ. То, что порождаетъ эти качества, причина ихъ, совершенно отъ нихъ отличается. Мы можемъ вполнѣ допустить существованіе такого организма, который за отсутствіемъ у него соотвѣтствующихъ органовъ не воспринималъ бы тѣхъ качествъ, которыя мы воспринимаемъ. Для него этихъ качествъ не существовало бы. Для него не существовало бы, напр., твердости, шереховатости и другихъ качествъ вещей. Такъ какъ наши ощущенія не сходны съ тѣми объективно существующими причинами, которыя ихъ вызываютъ, то мы можемъ сказать, что наши ощущенія не прямо соотвѣтствуютъ тѣмъ вещамъ, которыя вызываютъ ощущенія, а являются с и м в о л о м ъ для нихъ. Напримѣръ, ощущеніе зеленаго цвѣта является только символомъ для опредѣленныхъ колебаній эѳира, ощущеніе сладости есть символъ для движенія молекулъ. Вообще всѣ ощущенія, все, что есть въ сознаніи, является символомъ для вещей, и ставить между ощущеніями и вещами знакъ равенства, конечно, нельзя.

Есть огромное различіе между содержаніемъ нашихъ представленій и между тѣми причинами, которыя вызываютъ въ насъ эти представленія. Вещи не могутъ точно изображаться въ нашемъ сознаніи. Онѣ не таковы, какъ намъ представляются. Отсюда можно было сдѣлать выводъ, что существуютъ вещи, которыя независимы отъ нашего сознанія. Онѣ, оказывая воздѣйствіе на наше сознаніе, порождаютъ состоянія, которыя совершенно отличаются отъ самихъ вещей. Другими словами, существуютъ вещи сами по себѣ и вещи, какими онѣ являются въ нашемъ познаніи. Такимъ образомъ наносится ударъ наивному реализму, который предполагаетъ, что мы воспринимаемъ вещи какъ разъ такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ: цвѣта существуютъ такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ и т. п. На самомъ же дѣлѣ оказывается, что то или другое ощущеніе является указаніемъ на то, что за нимъ находится нѣчто, что, будучи отличнымъ отъ него, порождаетъ его, именно существуетъ вещь, отличная по своему содержанію отъ этого ощущенія [1]).

Очевидно, такимъ образомъ, что такія свойства предметовъ, какъ цвѣтъ, твердость, шереховатость и т. п. мы должны считать исключительно с у б ъ е к т и в н ы м и. Но можно ли считать всѣ свойства вещей субъективными, или, можетъ быть, только нѣкоторыя? Постановка этого вопроса имѣетъ смыслъ потому, что, напримѣръ, по мнѣнію *Локка* [2]), признаніе субъективности справедливо только относительно нѣкоторыхъ свойствъ. По его мнѣнію, пространственныя свойства вещей, ихъ движеніе и т. п. имѣютъ объективный характеръ. Пространство, такъ сказать, существуетъ объективно и въ этомъ отношеніи наше представленіе про-

---

[1]) Критику наивнаго реализма см. въ моей книгѣ: „Мозгъ и душа“. Спб. 1903. (Лекція 9—11). *Гартманъ*. „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie“. Исторію ученія о субъективности чувственныхъ качествъ см. *Natorp*. „Descartes Erkenntnisstheorie“. (Излагаются взгляды Кеплера, Галилея, Гоббеса, Декарта)

[2]) См. *Локкъ*. „An Essay of Human Understanding“. B. II. Ch. VII; русск. пер. „Опытъ о человѣческомъ разумѣніи“. М. 1897. Это же мнѣніе въ новѣйшей философіи защищалъ *Ибервегъ*. „Logik“. § 44.

странства является какъ бы его копіей. Такія свойства, какъ, напр., цвѣтъ, запахъ, звукъ и т. п., имѣютъ исключительно субъективное существованіе. Поэтому эти качества можно было бы назвать производными, вторичными качествами въ отличіе отъ протяженности, непроницаемости, движенія, которыя можно было бы назвать первичными качествами. Если признать, что вторичныя качества вещей находятся только въ сознаніи, а что объективно имъ соотвѣтствуетъ нѣчто совершенно отъ нихъ отличное, то не ясно ли, что вообще вещи существуютъ не такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ; вещи въ дѣйствительности не таковы, какъ мы ихъ воспринимаемъ. По мнѣнію Локка, чувственныя качества связываются другъ съ другомъ такъ, что образуютъ постоянные комплексы, т. е. связываются другъ съ другомъ постоянно однимъ и тѣмъ же способомъ. Но какъ объяснить, что различныя чувственныя качества связываются другъ съ другомъ постоянно одинаковымъ образомъ? Локкъ думаетъ, что это можно объяснить только допущеніемъ, что позади чувственныхъ качествъ существуетъ нѣчто такое, что, будучи постояннымъ, объединяетъ эти свойства. То, что ихъ объединяетъ, Локкъ называетъ субстанціей. Субстанція существуетъ внѣ воспринимаемыхъ нами чувственныхъ качествъ; она сама по себѣ непознаваема, служитъ только для того, чтобы объединять чувственныя качества, для того, чтобы соединять извѣстныя качества. Ученіе Локка, какъ это легко видѣть, имѣетъ реалистическій характеръ, потому что оно признаетъ существованіе вещей, независящихъ отъ нашего сознанія. При этомъ слѣдуетъ, конечно, замѣтить, что та реальность, которую допускаетъ Локкъ, отличается отъ реальности, признаваемой наивнымъ реализмомъ. По Локку, эта реальность совершенно не похожа на наши представленія; по наивному реализму, вещи существуютъ такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ.

Отъ реализма Локка былъ только одинъ шагъ для перехода къ гносеологическому идеализму[1]), въ чемъ мы можемъ легко убѣдиться, если разсмотримъ теорію *Беркли*. Но прежде, чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію взглядовъ Беркли, я скажу нѣсколько словъ о *Декартѣ*, потому что онъ

[1]) Я обращаю вниманіе на то, что рѣчь идетъ о гносеологическомъ идеализмѣ, а не о метафизическомъ. Это различіе слѣдуетъ отмѣтить, потому что многіе смѣшиваютъ понятіе „идеализма“ въ томъ и другомъ случаѣ.

первый положилъ начало проблемѣ гносеологическаго идеализма. Онъ впервые поставилъ вопросъ о реальности внѣшняго міра. Онъ находилъ, что прежде, чѣмъ приступить къ рѣшенію какихъ бы то ни было философскихъ вопросовъ, мы должны все подвергнуть сомнѣнію и прежде всего существованіе чего бы то ни было. По его мнѣнію, можно сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра, вещей, находящихся внѣ насъ, даже въ существованіи нашего тѣла, потому что о немъ мы узнаемъ черезъ посредство нашихъ чувствъ, а наши чувства могутъ насъ обманывать. Но подвергая сомнѣнію существованіе чего бы то ни было, Декартъ думалъ, что есть нѣчто, существованіе чего не можетъ подлежать сомнѣнію, именно мы не можемъ сомнѣваться въ существованіи нашего мыслящаго „я“. Если бы мы даже допустили, что всѣ представленія насъ обманываютъ, что наши мысли вообще обманчивы, то мы все-таки должны допустить, что это наше „я“, которое обманывается, существуетъ. Оно вѣдь должно существовать для того, чтобы обманываться. Разъ я мыслю, значитъ я существую. Это Декартъ и выражаетъ извѣстной формулой: „Cogito ergo sum“.

Такимъ образомъ несомнѣннымъ является существованіе только нашего мыслящаго „я“, существованіе же всего остального должно быть подвергнуто сомнѣнію. Подвержено сомнѣнію и существованіе вещей внѣ насъ до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ доказано. Если бы кто-нибудь на это возразилъ: „да развѣ можно сомнѣваться въ существованіи, напримѣръ, этого дерева, которое находится передо мной: вѣдь я вижу вполнѣ ясно, что оно существуетъ“. На это Декартъ отвѣчаетъ, что нельзя полагаться на очевидность нашихъ чувствъ. Мы не должны довѣряться своимъ чувствамъ, потому что они часто обманываютъ насъ. Кому не извѣстно, что во время сна мы часто ясно и отчетливо видимъ различныя вещи, однако, наше видѣніе при пробужденія оказывается ложнымъ. Поэтому существованіе вещей внѣ насъ мы можемъ допустить только въ томъ случаѣ, если мы его докажемъ. Но какое доказательство мы можемъ привести въ этомъ случаѣ? Декартъ приводитъ доказательство, которое уже сами современники признавали недостаточнымъ. Именно, онъ предварительно доказываетъ существованіе всесовершеннаго Бога. Ему, какъ Существу совершенному, присуща и правдивость. Будучи правдивымъ,

Богъ не можетъ насъ обманывать. Эти представленія не могутъ быть нами созданы, потому что они возникаютъ въ насъ совершенно непроизвольно, противъ нашей воли. Эти представленія кажутся намъ дѣйствіемъ тѣлесныхъ предметовъ. Но невозможно, чтобы Богъ, будучи правдивымъ, сталъ насъ обманывать. Слѣдовательно, остается допустить, что наши представленія о вещахъ происходятъ дѣйствительно отъ вещей, что нашимъ представленіямъ соотвѣтствуетъ что-либо реальное. Такимъ способомъ Декартъ доказываетъ существованіе вещей внѣ насъ [1]). Мы не станемъ разсматривать, въ какой мѣрѣ былъ правъ Декартъ въ своемъ разсужденіи. Для насъ важно отмѣтить, что онъ первый такъ отчетливо поставилъ вопросъ о реальности внѣшняго міра.

Беркли является типичнымъ представителемъ гносеологическаго идеализма. Съ его взглядами намъ необходимо познакомиться, потому что всѣ современныя идеалистическія системы въ теоріи познанія такъ или иначе примыкаютъ ко взглядамъ Беркли, такъ или иначе зависятъ отъ его взглядовъ. Беркли отвергаетъ существованіе чего бы то ни было независимо отъ нашихъ представленій. Его разсужденія находятся въ тѣсной связи со взглядами Локка, съ которыми мы познакомились выше.

Какъ мы видѣли, по Локку, вторичныя качества вещей не имѣютъ объективнаго существованія, они существуютъ только въ душѣ, между тѣмъ какъ т. н. первичныя качества: протяженность, движеніе и т. п., существуютъ и внѣ души, объективно-реально. Пространство существуетъ независимо отъ нашего сознанія, представленіе же пространства является копіей его. Въ этомъ смыслѣ пространство нужно считать первичнымъ свойствомъ вещей. Различіе между первичными свойствами и вторичными сводится къ тому, что первичныя свойства существуютъ объективно въ вещахъ, вторичныя только въ душѣ. Позади этихъ свойствъ, ощущаемыхъ нами при посредствѣ органовъ чувствъ въ видѣ твердости, шероховатости, цвѣта и т. п., существуетъ какой-то x, субстратъ, объединяющій всѣ эти свойства. Безъ этого субстрата вещи не могли бы существовать. Этотъ x собственно и есть то, что изъ чувственныхъ качествъ дѣлаетъ „вещь“.

[1]) См. *Descartes*. „Méditations“, напр. въ изданіи Jules Simon'a Oeuvres de Descartes. Русскій переводъ: *Декартъ*. „Метафизическія размышленія“. Спб. 1901.

Беркли соглашается съ мнѣніемъ Локка о субъективности вторичныхъ качествъ, но ему кажется сомнительнымъ признаніе объективной реальности первичныхъ качествъ; ему вообще кажется сомнительнымъ различіе между первичными и вторичными качествами по отношенію къ реальности. По его мнѣнію, если есть основанія утверждать, что вторичныя качества имѣютъ субъективный характеръ, то тѣ же самыя основанія заставляютъ насъ признать, что и первичныя качества только субъективны.

Мы не можемъ себѣ представить пространство безъ цвѣта; оно всегда представляется намъ такъ или иначе окрашеннымъ; мы не можемъ себѣ представить какое-нибудь протяженное или движущееся тѣло безъ того, чтобы въ то же время не приписать ему какого-либо цвѣта или какого-нибудь иного чувственнаго качества (твердости, теплоты, шероховатости и т. п.). Но уже было признано, что чувственныя качества существуютъ только въ душѣ. Если же мы не можемъ себѣ представить протяженности и движенія иначе, какъ только лишь въ связи съ чувственными качествами, то ясно, что и пространство находится тамъ же, гдѣ находятся чувственныя качествами, т. е. въ душѣ.

Далѣе, протяженному предмету мы приписываемъ величину или малость, т. е. о немъ мы можемъ сказать, или что онъ большой, или что онъ малый. Но легко видѣть, что эти свойства на самомъ дѣлѣ находятся только въ нашемъ духѣ. Напримѣръ, я вижу въ отдаленіи церковь; она мнѣ кажется маленькой точкой, когда же я приближаюсь къ ней, то она становится большой. Кажется, что я долженъ объ этой вещи сказать, что она въ одно и то же время и велика, и мала. Но развѣ мы можемъ приписать вещи два исключающихъ другъ друга качества? Конечно, нѣтъ. Слѣдовательно, нельзя утверждать, что протяженныя вещи существуютъ сами по себѣ внѣ нашего сознанія, что протяженность въ нашемъ сознаніи является копіей объективно существующихъ протяженныхъ вещей. На самомъ дѣлѣ о пространствѣ по отношенію къ его реальности можно сказать, что оно таково же, какъ и всѣ другія качества, воспринимаемыя при помощи внѣшнихъ чувствъ. Оно находится только въ душѣ, оно только субъективно, а такъ какъ первичными и вторичными свойствами вещей исчерпываются всѣ свойства вещей, то слѣдуетъ признать, что всѣ воспринимаемыя нами свойства вещей имѣютъ исключительно

субъективный характеръ. Локкъ находилъ, что вкусъ, цвѣтъ и т. п. находятся только въ душѣ. По мнѣнію Беркли, слѣдуетъ продолжить его разсужденія для того, чтобы увидѣть, что всѣ свойства вещей находятся только въ нашемъ сознаніи, что они существуютъ лишь постольку, поскольку они составляютъ предметъ нашей мысли.

Читатель, чтобы понять мысль Беркли, долженъ понимать его по возможности буквально. По мнѣнію Беркли, нѣтъ ничего существующаго внѣ нашихъ представленій, нѣтъ какихъ-либо вещей внѣ нашего сознанія, т. е. вещей, которыя по своему содержанію были бы отличны отъ содержанія нашихъ представленій. Положимъ, передо мною находится столъ. Если я утверждаю, что столъ, какъ предметъ, имѣетъ реальное существованіе, то, по Беркли, я этимъ хочу только сказать, что онъ представляется мнѣ, какъ извѣстная совокупность чувственныхъ качествъ, что онъ есть нѣчто протяженное, нѣчто твердое, окрашенное, шероховатое и т. п. Существованіе этого стола сводится къ тому, что въ моемъ сознаніи находится представленіе указанныхъ чувственныхъ качествъ. Кромѣ этихъ представленій, ничего больше не существуетъ. Я не могу сказать, что существуетъ еще какая-либо вещь, которая, будучи совершенно отлична отъ моихъ представленій, вызывала бы ихъ. Если я отъ моего представленія о столѣ стану постепенно отбрасывать представленія отдѣльныхъ чувственныхъ качествъ: цвѣта, твердости, шероховатости и т. п. свойствъ, которыя я приписываю столу, то въ концѣ концовъ въ моемъ представленіи стола ничего не останется. Слѣдовательно, мое познаніе стола сводится къ извѣстной суммѣ представленій. Да и самый столъ, какъ предметъ, есть лишь комплексъ извѣстныхъ представленій.

Для наивнаго сознанія кажется, что, кромѣ представленій, есть еще и вещи, которыя существуютъ помимо нихъ; въ особенности это дѣлается яснымъ для него тогда, когда онъ мыслитъ о какомъ-либо предметѣ, который въ данный моментъ онъ не воспринимаетъ. Когда я ухожу изъ этой комнаты, то мнѣ кажется, что столъ, который я въ данную минуту воспринимаю, будетъ продолжать свое существованіе, какъ вещь, которая независима отъ моихъ представленій. Когда я ухожу изъ этой комнаты, то я увѣренъ, что столъ, который я только что воспринималъ, не пере-

станетъ существовать, что онъ помимо моего мышленія будетъ существовать именно какъ вещь. Наивное сознаніе, такимъ образомъ, склонно утверждать, что помимо представленій, существуетъ еще нѣчто, именно вещь, которая и производитъ въ нашемъ сознаніи представленіе стола.

Но въ этомъ разсужденіи, по мнѣнію Беркли, кроется ошибка. Когда я ухожу въ другую комнату, то, конечно, столъ будетъ оставаться и продолжать свое существованіе, повидимому, независимо отъ мышленія, на самомъ же дѣлѣ онъ будетъ оставаться только какъ предметъ моего мышленія. Для меня столъ, который остается въ этой комнатѣ, когда я ухожу изъ нея, есть только лишь совокупность извѣстныхъ представленій и ничего больше.

Такимъ образомъ, то, что мы называемъ вещами, есть для насъ не что иное, какъ совокупность извѣстныхъ представленій. Кромѣ данной совокупности представленій, въ вещахъ мы ничего больше предполагать не можемъ.

Утвержденіе, что вещи для насъ—только лишь извѣстная совокупность представленій, можетъ показаться на первый взглядъ парадоксальнымъ. Но парадоксальность этого утвержденія тотчасъ исчезнетъ, если мы возьмемъ слѣдующій примѣръ. Предположимъ, что къ намъ на землю явилось существо, у котораго нѣтъ ни одного изъ нашихъ органовъ чувствъ: ни глаза, ни уха, ни осязательнаго органа и т. п. Для такого существа наши вещи съ ихъ свойствами не существовали бы; для него не существовало бы твердаго, шероховатаго, тяжелаго, холоднаго и т. д. камня, подобно тому, какъ для слѣпого не существуетъ цвѣтовъ (онъ о послѣднихъ узнаетъ только отъ другихъ). Предположимъ, что у этого существа является органъ зрѣнія, аналогичный нашему. Въ тотъ же моментъ для него станутъ существовать цвѣта, формы и т. п. Положимъ, что вслѣдъ за этимъ у него является слуховой органъ: для него станутъ существовать звуки, шумъ и т. п. Словомъ, всѣ наши чувственныя качества станутъ существовать для него съ того момента, когда онъ получитъ органы чувствъ. Поэтому мы можемъ сказать, что всѣ вещи, такъ какъ онѣ представляютъ собой только совокупность чувственныхъ качествъ, существуютъ только лишь, какъ представленія, и только лишь постольку, поскольку мы ихъ мыслимъ.

Но если Беркли говоритъ, что предметы существуютъ только лишь постольку, поскольку мы ихъ мыслимъ, то ему

можно привести слѣдующій примѣръ въ видѣ возраженія. У меня въ отдаленной комнатѣ въ темнотѣ виситъ картина. Спрашивается, существуетъ ли она въ этотъ моментъ, когда я ее не вижу. Мы думали бы, что Беркли долженъ отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно, потому что, разъ картина не является предметомъ моего воспріятія, то она, по его теоріи, должна была бы не существовать. Но въ этомъ возраженіи, по мнѣнію Беркли, ошибка заключается въ слѣдующемъ. Вы говорите, что картина находится въ сосѣдней комнатѣ, вы ее не представляете и потому думаете, что вы можете утверждать, что она не существуетъ. Но вѣдь разъ вы говорите о картинѣ, то она, конечно, является предметомъ вашего представленія, она, слѣдовательно, находится въ вашемъ представленіи. Такимъ образомъ, и этотъ примѣръ не опровергаетъ основного положенія Беркли, по которому предметъ имѣетъ только субъективное существованіе и только въ нашемъ представленіи. Эту мысль Беркли выражаетъ такимъ образомъ. „Общепринятое мнѣніе, что всѣ эти дома, горы, рѣки, однимъ словомъ, всѣ чувственные предметы имѣютъ существованіе естественное или реальное, отличное отъ воспріятія ихъ посредствомъ разсудка“ противорѣчиво, потому что мы на самомъ дѣлѣ не воспринимаемъ ничего, кромѣ нашихъ идей или ощущеній. Было бы, слѣдовательно, очевиднымъ противорѣчіемъ, если бы мы признали, что что-нибудь можетъ существовать, будучи не воспринимаемо. Ихъ esse сводится къ ихъ percipi [1]), т. е. то, что мы называемъ существованіемъ предметовъ, сводится къ ихъ существованію въ качествѣ представленій въ нашемъ сознаніи.

На первый взглядъ кажется, что Беркли говоритъ о такомъ существованіи, какое имѣютъ наши фантазіи; кажется, по Беркли, вещи могутъ имѣть только такое существованіе. какое имѣютъ мысли. Но если Беркли, дѣйствительно, думаетъ такъ, то его теорія очень абсурдна. На самомъ же дѣлѣ Беркли думаетъ именно такъ: положимъ, какое-либо существо стоитъ передъ абсолютной пустотой, у него являются мысли о деревѣ, о рѣкѣ и проч. У него эти мысли, какъ мысли, реальны. Такое же существованіе, по Беркли, имѣютъ и вещи: дерево, рѣка и проч., потому, что все, что мы знаемъ о вещахъ, суть только представле-

[1]) См. его: Principles of human Knowledge §§ 1—4 (имѣется русскій переводъ).

нія: помимо представленій мы ничего больше не знаемъ. Мы не должны допускать существованіе чего-либо, кромѣ нашихъ представленій, мы не должны допускать какія-либо вещи, которыя могли бы вызывать въ насъ тѣ или иныя представленія.

На это утвержденіе Беркли можно было бы возразить слѣдующимъ образомъ: „Зачѣмъ строить такую абсурдную теорію? Не проще ли было бы признать какія-либо вещи, субстанціи, которыя оказываютъ воздѣйствіе на наше сознаніе и, благодаря этому, вызываютъ въ насъ тѣ или другія представленія. Тогда процессъ воспріятія былъ бы объясненъ чрезвычайно просто“. Но Беркли считаетъ невозможнымъ такое допущеніе. Нельзя доказать существованія какихъ бы то ни было вещей, этихъ x, которыя существуютъ внѣ нашего сознанія не въ качествѣ нашихъ представленій, не какъ что-либо нами мыслимое. Такое допущеніе приводило бы къ явному противорѣчію. Пусть вещь x порождаетъ представленіе А. Но что мы должны сказать объ этомъ x? есть ли оно что-либо мыслимое, или нѣтъ, т. е. придаемъ ли мы ему какія-либо чувственныя качества, считаемъ ли мы его чѣмъ-нибудь мыслимымъ? Вы, конечно, должны отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Тогда, значитъ, вы согласны съ Беркли, потому что онъ дѣлаетъ то же самое. Вы признаете, что x есть только мыслимое, оно сводится къ извѣстной суммѣ представленій. Слѣдовательно, вы не допускаете существованія чего-либо такого, что не есть представленіе. Если же вы думаете, что x состоитъ изъ такихъ качествъ, которыя не составляютъ предмета нашихъ представленій, то, по Беркли, это совершенно непостижимое понятіе, ибо имѣетъ ли смыслъ говорить о существованіи чего-то, что совершенно не мыслимо: предметъ, составляющійся изъ свойствъ, совершенно нами не мыслимыхъ, есть нѣчто для насъ не существующее. Существованіе и немыслимость несовмѣстимыя предикаты.

Реалистическая теорія признаетъ, что, кромѣ ощущаемыхъ нами качествъ, существуетъ еще не воспринимаемый x. Этотъ именно x Беркли и отвергаетъ. По его мнѣнію, нѣтъ никакихъ основаній допускать существованіе этого x. Оно не можетъ быть доказано, да притомъ же допущеніе его совершенно излишне.

Итакъ, мы не имѣемъ никакого основанія допускать

существованіе какого-либо невоспринимаемаго x, которое иначе еще называется субстратомъ, субстанціей, вещью въ себѣ и т. п. Для Беркли все познаваемое сводится только къ чувственно воспринимаемому. Но если признать, что всѣ вещи представляютъ собою только совокупность чувственныхъ качествъ, то было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ у насъ получается представленіе о вещахъ. Почему вещи кажутся намъ вещами, т. е. кажутся намъ обладающими извѣстнымъ постоянствомъ. Онѣ, напримѣръ, кажутся намъ существующими непрерывно въ пространствѣ и во времени. Отчего же чувственныя качества кажутся намъ связанными въ одно закономѣрное цѣлое? Если бы существо съ нашей организаціей находилось передъ абсолютной пустотой, и если бы въ его сознаніи возникали различныя мысли, не связанныя другъ съ другомъ, то въ его мышленіи не было бы никакой закономѣрности: тамъ одна мысль смѣняла бы другую безъ какой бы то ни было закономѣрности. Въ нашемъ же мышленіи мы замѣчаемъ именно извѣстное постоянство или закономѣрность. Мы, напримѣръ, всѣ видимъ вотъ этотъ домъ, вотъ эту гору и притомъ всѣ болѣе или менѣе одинаковымъ образомъ. Мы увѣрены также, что, если мы завтра придемъ въ это же мѣсто, то мы точно такимъ же образомъ и въ томъ же видѣ воспримемъ тотъ же самый домъ и ту же самую гору.

То, что мы называемъ вещью, сохраняетъ извѣстное постоянство, извѣстную закономѣрную связь чувственныхъ качествъ. Но чѣмъ объяснить эту закономѣрную связь? Если бы Беркли сказалъ, что она объясняется тѣмъ, что независимо отъ нашего сознанія существуютъ субстанціи, въ которыхъ указанныя качества связаны въ одно цѣлое, то это, повидимому, было бы самымъ простымъ объясненіемъ. Но мы видѣли, что Беркли не могъ бы признать существованія чего-либо такого, что не сводилось бы къ извѣстнымъ представленіямъ. Но чтобы все-таки дать отвѣтъ на указанный вопросъ, Беркли утверждаетъ, что эти закономѣрно связанныя представленія вызываетъ въ нашемъ сознаніи Богъ; поэтому намъ и кажется, что существуютъ вещи. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы признавать какія-нибудь вещи или, какъ другіе философы это называютъ, субстанцію, субстратъ или матерію, Беркли просто допускалъ, что представленія вещей созидаются въ насъ Богомъ.

Такимъ образомъ онъ могъ доказать, что вещи внѣ нашего сознанія не существуютъ, что вообще не существуетъ чего-либо, что не было бы содержаніемъ нашего мышленія.

Для того, чтобы правильно понимать Берклеевское отрицаніе вещей внѣ насъ, надо обратить вниманіе на то, что онъ отрицалъ существованіе вещей не въ обычномъ смыслѣ этого слова, какъ это многіе понимаютъ, когда говорится о несуществованіи вещей внѣ насъ. Напримѣръ, передо мною находится камень. О Беркли думаютъ, что онъ долженъ былъ бы отрицать существованіе этого камня. Но какъ можно отрицать существованіе вещи, къ которой я могу прикоснуться, которую я вижу, которую я могу взять въ руки и т. п. Неужели Беркли думаетъ, что всѣ эти качества суть только лишь иллюзіи, и что камня даже вовсе нѣтъ, что этимъ ощущеніемъ ничего не соотвѣтствуетъ подобно тому, какъ я могу слышать напримѣръ звукъ, котораго фактически не было; видѣть цвѣтъ, котораго фактически не существовало? Такъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, и Беркли смотрѣлъ на реальность вещей внѣ насъ.

Можно прямо сказать, что ничего подобнаго Беркли не признавалъ. Онъ не говорилъ: „хотя вы осязаете камень, видите его форму и цвѣтъ, ощущаете его тяжесть, однако вы ошибаетесь: никакой такой вещи, какъ камень, не существуетъ" [1]). Его утвержденіе сводится къ слѣдующему. Та вещь, которая въ обиходѣ называется камнемъ, существуетъ; но только существованіе его для насъ сводится къ тому, что оно доставляетъ намъ ощущенія: твердости, шереховатости, цвѣта, формы и т. п. Если же вы думаете, что то, что вы называете камнемъ, есть нѣчто бóльшее, — чѣмъ только лишь совокупность означенныхъ качествъ, то вы ошибаетесь. Если вы думаете, что, кромѣ означенныхъ свойствъ, существуетъ еще что-нибудь, какой-нибудь x, какой-нибудь субстратъ и т. п., то вы ошибаетесь. Для допущенія такого субстрата никакихъ основаній не имѣется.

Такимъ образомъ, то, что Беркли отрицалъ, было не

---

[1]) См. *Berkeley* „Treatise concerning the Principles of human knowledge". Works. 1871. Vol. I. Можно рекомендовать также нѣмецкій пер. соч. Berkeley's „Adhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniss" съ прим. Ибервега. Русск. пер. „Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія" 1905. О философіи Беркли на русскомъ языкѣ имѣется монографія *А. Смирнова*. „Философія Беркли". 1873. См. также ***Brasch*** „Die Welt und Lebensanschauung Ueberweg's". 1889, стр. 85—220.

существованіе вещей въ общепринятомъ значеніи слова, а это было отрицаніе субстрата, субстанціи, вещи въ себѣ, которая, будучи сама по себѣ не доступна для нашего познанія, является причиной нашихъ представленій.

Гносеологическій идеализмъ въ той формѣ, въ которой онъ былъ предложенъ Беркли, въ современной философіи защищается англійскими философами *Миллемъ* и *Бэномъ*. По мнѣнію Милля, вещи существуютъ только лишь постольку, поскольку мы ихъ воспринимаемъ. Вещь для насъ есть только лишь извѣстная совокупность ощущеній или представленій. Если какая-либо вещь перестаетъ быть предметомъ воспріятія, то намъ начинаетъ казаться, что существуетъ независимо отъ нашего сознанія какая-то вещь. По мнѣнію Милля, это неправильно. Когда какая-либо вещь перестаетъ быть предметомъ воспріятія, то она дѣлается возможностью быть ощущаемой. Слѣдовательно, предметъ опять-таки остается только совокупностью ощущеній, но на этотъ разъ возможныхъ. Мы можемъ о такой вещи, какъ луна, которую мы въ настоящій моментъ не видимъ, сказать, что она, какъ что-либо отличное отъ нашихъ чувственныхъ воспріятій, не существуетъ, но она есть, какъ Милль выражается, постоянно пребывающая возможность ощущеній, т. е. представляетъ собою нѣчто, обладающее такимъ свойствомъ, что можетъ доставлять намъ постоянно извѣстную группу ощущеній. Когда я направляю свой взоръ въ извѣстное время на небо въ извѣстномъ мѣстѣ, то мой глазъ можетъ получить извѣстную группу ощущеній. Если бы я могъ приблизиться къ лунѣ, то я получилъ бы другую группу ощущеній. Такимъ образомъ луна представляетъ собою извѣстную совокупность возможныхъ ощущеній. Если я говорю о лунѣ, то я имѣю въ виду только эту опредѣленную группу ощущеній. Вообще обо всѣхъ вещахъ слѣдуетъ сказать, что онѣ всецѣло разлагаются на извѣстныя ощущенія и ничего больше. Если философы думаютъ найти, кромѣ ощущеній, еще какой-то субстратъ или матерію, которая находятся позади чувственныхъ качествъ, то такое допущеніе по словамъ Милля, лишено очевидности. Кромѣ того, въ такомъ допущеніи не имѣется никакой необходимости. Милль не отрицаетъ существованія субстанціи, матеріи, т. е. чего-то постояннаго, являющагося основой или, по общепринятому выраженію, носительницею чувственныхъ качествъ, но думаетъ, что это

понятіе можно удержать только въ смыслѣ Беркли, именно только лишь, какъ опредѣленный комплексъ ощущеній. Это не есть какой-нибудь x, которому нельзя приписать никакого чувственнаго качества. Такимъ образомъ Милль долженъ былъ прійти къ отрицанію существованія міра, не зависящаго отъ нашего сознанія, что, разумѣется, онъ и дѣлаетъ. Они думаетъ, что все существующее сводится къ существованію въ качествѣ состояній сознанія [1]).

Гносеологическій идеализмъ, слѣдовательно, отрицаетъ существованіе чего бы то ни было трансцендентнаго, онъ ограничиваетъ наше познаніе ощущеніями и считаетъ его имманентнымъ, т. е. остающимся въ предѣлахъ ощущенія. Возможно познаніе только того, что является предметомъ чувственнаго воспріятія: все, выходящее за предѣлы чувственнаго воспріятія, не только не можетъ быть познано, но и самое существованіе его не можетъ быть доказано.

Такимъ образомъ отношеніе между разсмотрѣнными нами реализмомъ и идеализмомъ представляется въ слѣдующемъ видѣ. По наивному реализму, существуетъ сознаніе и внѣшній міръ, воздѣйствующій на него; гносеологическій идеализмъ весь внѣшній міръ сводитъ на представленія и заставляетъ сознаніе вбирать, такъ сказать, внѣшній міръ въ себя.

Литература.

Zeller. Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt (въ его Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung. 1884).

Liebmann. Zur Analysis der Wirklichkeit. 3-е изд. 1897 (статьи: Idealismus und Realismus и Ueber die Phaenomenalität der Raumes).

Hartmann. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. 1889.

Eisler. Das Bewusstsein der Aussenwelt. 1901.

---

[1]) См. *Mill*. „An Examination of Hamiltons Philosophy“. Русск. пер. Изслѣдованія философіи Гамильтона. 1869. *Bain*. „Les sens et l'intelligence“. 1874, стр. 6-8. См. также его Психологію. М. 1902. Взгляды, родственные со взглядами Милля, мы находимъ у *Laas'a* „Idealismus und Positivismus“. III. B., стр. 46 и д.

ГЛАВА V-я.

О реальности познанія (трансцендентальный идеализмъ и реализмъ, имманентная школа).

Мы разсмотрѣли, какъ разрѣшается реализмомъ и идеализмомъ вопросъ о реальности познанія. По реалистическому ученію, внѣ сознанія существуютъ вещи, которыя оказываютъ воздѣйствіе на него, результатомъ чего являются наши представленія о вещахъ. Гносеологическій идеализмъ не допускаетъ никакой реальности внѣ сознанія. Онъ представляетъ собою рѣзко выраженное монистическое ученіе, потому что признаетъ только одно бытіе, именно бытіе сознанія, или бытіе сознаваемаго, между тѣмъ какъ реалистическая точка зрѣнія имѣетъ дуалистическій характеръ, потому что въ ней допускается какъ бытіе сознанія, такъ и чего-то такого, что находится внѣ сознанія.

Теперь намъ слѣдуетъ разсмотрѣть главнѣйшія формы этихъ двухъ типовъ гносеологическихъ ученій, получившія начало отъ *Канта*.

Разсмотримъ предварительно взгляды самого Канта на вопросъ о реальности познанія.

Въ началѣ своей „Трансцендентальной эстетики“ [1]) Кантъ ставитъ вопросъ: есть ли пространство что-либо объективное, т. е. существуетъ ли оно, какъ вещь, или оно есть что-нибудь объективное. Постановка такого вопроса имѣла смыслъ потому, что нѣкоторые философы, современники Канта, считали пространство объективно реальнымъ, именно субстанціей, между тѣмъ какъ другіе считали пространство просто субъективнымъ отношеніемъ. Кантъ нахо-

[1]) См. *Кантъ*. „Критика чистаго разума“. О Кантѣ: *Куно-Фишеръ*. „Исторіи новой философіи“, т. IV. Спб. 1901 г. *Виндельбандъ*. „Исторія философіи“. Спб. 1898 г. § 41.

дилъ, что пространство имѣетъ исключительно субъективную реальность и объяснялъ это слѣдующимъ образомъ.

Какъ мы мыслимъ себѣ математическое пространство? Какъ нѣчто единое, вродѣ сосуда, который содержитъ въ себѣ всѣ вещи. Пространство однородно, непрерывно. Но откуда мы получаемъ такого рода понятіе? Эмпирики находили, что понятіе пространства получается изъ опыта, потому что оно является результатомъ воспріятія частныхъ видовъ существованія. Но Кантъ находилъ, что это понятіе мы не можемъ получить изъ опыта, изъ воспріятія сосуществованія вещей, ибо для воспріятія сосуществованія и вообще для воспріятія какой бы то ни было частной протяженности необходимо, чтобы въ основѣ его лежало уже понятіе пространства. Поэтому и нельзя сказать, что понятіе пространства получается изъ опыта, а напротивъ, оно само служитъ условіемъ опыта. Пространство изъ опыта не получается, потому что оно объективно не существуетъ, а напротивъ, имѣетъ субъективный характеръ. Это послѣднее доказывается, между прочимъ, и тѣмъ соображеніемъ, что все полученное нами изъ опыта мы можемъ выбросить изъ нашего мышленія, а то, что является необходимымъ порожденіемъ нашего сознанія, мы не можемъ выбросить. Такъ мы можемъ выбросить изъ нашего мышленія „вещи“, т. е. мы можемъ мыслить пространство безъ вещей, но не можемъ мыслить вещей безъ пространства. Ясный знакъ того, что пространство субъективно, что оно неразрывно связано съ нашимъ сознаніемъ. Все то, что изъ опыта не получается, но является условіемъ опыта, Кантъ называетъ формой сознанія.

Тѣ же самыя разсужденія, которыя я только что привелъ относительно пространства, вполнѣ примѣнимы къ понятію времени, причинности и др. Понятіе причинности, по мнѣнію Канта, изъ опыта не получается: оно есть субъективная форма, т. е. не можетъ быть получено изъ воспріятія вещей, а составляетъ привнесеніе самого сознанія [1]).

Итакъ, по Канту, пространство, время и причинность находятся въ нашемъ сознаніи, являются субъективными формами. Онѣ необходимыя условія всякаго познанія: для того, чтобы предметы были предметами, мы должны пред-

[1]) Объ этомъ см. выше гл. 2-ю и 3-ю, а также мою книгу „Проблема воспріятія пространства“, ч. 2-я. Кіевъ. 1904 г. Гл. 8-я.

ставить ихъ въ формѣ пространства, времени и причинной связи. Въ этомъ смыслѣ формы нашего сознанія являются условіями предметовъ, т. е. предметы не были бы для насъ предметами, если бы мы къ ощущеніямъ не придавали формъ сознанія. То, что мы называемъ предметами, создается при помощи формъ нашего сознанія. Предметы и вещи, выражаясь грубо, являются результатомъ соединенія „ощущеній" съ „формами" сознанія.

Изъ этого объясненія видно, что формы сознанія приносятся самимъ сознаніемъ. Но откуда же въ такомъ случаѣ берутся ощущенія? Для объясненія возникновенія ощущеній Кантъ долженъ былъ допустить „вещи въ себѣ", существующія независимо отъ нашего сознанія и воздѣйствующія на него. „Вещи въ себѣ" являются причиной возникновенія въ насъ ощущеній или „матеріи познанія", какъ выражался Кантъ, сознаніе же въ этомъ случаѣ доставляетъ форму. Результатомъ взаимодѣйствія „вещей въ себѣ" и формъ сознанія и являются предметы. Если мы примемъ во вниманіе это разсужденіе Канта, то для насъ будетъ очень не трудно опредѣлить его отношеніе къ вопросу о реальности познанія. Канта мы должны признать реалистомъ, потому что онъ не признаетъ существованіе „вещей въ себѣ", какъ чего-то такого, что существуетъ независимо отъ нашего сознанія. Но его точка зрѣнія совершенно отличается отъ точки зрѣнія наивнаго реализма, по которому вещи существуютъ именно такъ, какъ мы ихъ представляемъ; вещи похожи на наши представленія. По Канту, онѣ существуютъ абсолютно независимо отъ нашего познанія; онѣ не похожи на наши представленія потому, что онѣ не пространственны, не временны и т. д. Такъ какъ онѣ находятся внѣ нашего сознанія, то ихъ существованіе мы должны признать трансцендентнымъ.

Но разсмотримъ ближе свойства „вещей въ себѣ" въ ихъ отношеніи къ познаваемости. Мы только что видѣли, что познаваемые нами предметы являются результатомъ взаимодѣйствія, съ одной стороны, „формъ сознанія", съ другой стороны, ощущеній, которыя, въ свою очередь, являются результатомъ воздѣйствія „вещей въ себѣ" на сознаніе. Слѣдовательно, въ „вещахъ въ себѣ" нѣтъ ни причинности, ни пространственныхъ отношеній, ни временныхъ отношеній. Мы не можемъ сказать, что „вещи въ себѣ" находятся ближе или дальше одна отъ другой, потому что

онѣ внѣпространственны; о „вещахъ въ себѣ" нельзя сказать, что онѣ существуютъ раньше или позже, потому что онѣ внѣвременны. Точно такъ же онѣ не могутъ находиться въ какой-нибудь причинной связи: онѣ внѣпричинны. По отношенію къ нимъ мы можемъ сказать, что онѣ внѣвременны, внѣпространственны, внѣпричинны; онѣ, поэтому, совершенно отличаются отъ міра чувственнаго и составляютъ особый міръ, который Кантъ называетъ міромъ умопостигаемымъ или интеллигибельнымъ. „Вещи въ себѣ", существующія абсолютно независимо отъ нашего сознанія, оказываютъ воздѣйствіе на наше сознаніе; результатомъ этого воздѣйствія являются предметы, при чемъ „вещи въ себѣ" своимъ воздѣйствіемъ доставляютъ ощущеніе, сознаніе же къ этимъ ощущеніямъ присоединяетъ свои „формы".

Кажется, что теорія Канта должна насъ удовлетворять гораздо больше, чѣмъ, напримѣръ, теорія Беркли. Беркли отрицалъ существованіе вещей независимо отъ нашего сознанія. Это утвержденіе приводитъ въ затрудненіе наше мышленіе: непонятно, какъ могутъ возникать въ нашемъ сознаніи представленія, если на него не дѣйствуетъ что-либо. внѣ его находящееся. Гораздо болѣе понятной представляется теорія Канта, по которой существуютъ „вещи въ себѣ", оказывающія воздѣйствіе на наше сознаніе.

Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣло оказывается далеко не такъ просто. Въ утвержденіи Канта, что внѣ познающаго субъекта существуютъ „вещи въ себѣ", оказывающія воздѣйствіе на наше сознаніе, содержится самое очевидное противорѣчіе. Мы только что видѣли, что къ „вещамъ въ себѣ" нельзя примѣнить понятіе причинности; но въ то же время Кантъ утверждаетъ, что „вещи въ себѣ" оказываютъ воздѣйствіе на сознаніе. Но какъ же „вещи въ себѣ", будучи внѣпричинны, могутъ оказывать воздѣйствіе на наше сознаніе? Вѣдь понятіе воздѣйствія предполагаетъ понятіе причинности, воздѣйствіе невозможно безъ причинности, а причинность не приложима къ вещи въ себѣ. Слѣдовательно, вещь въ себѣ не можетъ оказывать воздѣйствіе на наше сознаніе и созидать познаніе. Поэтому такое простое утвержденіе, какъ существованіе вещи въ себѣ, оказывающей воздѣйствіе ва наше сознаніе, вполнѣ противорѣчиво. Нельзя понять, какъ могутъ существовать какія-либо вещи, которыя оказываютъ воздѣйствіе

на наше сознаніе. Признаніе чего-то трансцендентнаго, что находится внѣ нашего сознанія, но что тѣмъ не менѣе реально существуетъ, казалось совершенно непонятнымъ. На это противорѣчіе въ признаніи вещей въ себѣ одинъ изъ первыхъ указалъ *Фихте*. Онъ именно указывалъ на невозможность оставаться въ предѣлахъ кантовской теоріи познанія, допуская существованіе вещей въ себѣ. По его мнѣнію, кантовскую теорію познанія можно построить, не допуская существованія какихъ бы то ни было „вещей въ себѣ" [1]).

Для того, чтобы устранить указанное только что противорѣчіе, кантіанцы придумали очень хитрое объясненіе, которое клонится къ тому, чтобы возможно было признать воздѣйствіе вещи въ себѣ на сознаніе. Вкратцѣ это объясненіе сводится къ слѣдующему. Въ основѣ каждой эмпирической вещи, которую мы познаемъ, напримѣръ, дерева, стола, животнаго и т. д., лежитъ „вещь въ себѣ", которая, разумѣется, внѣпространственна, внѣвременна, внѣпричинна и т. д. Въ основѣ нашего познающаго ума тоже лежитъ „вещь въ себѣ". Такимъ образомъ получаются, съ одной стороны, эмпирическія вещи и явленія сознанія, съ другой стороны, трансцендентныя вещи или вещи въ себѣ. Первыя находятся въ пространствѣ, времени и причинномъ отношеніи другъ къ другу; ко вторымъ эти понятія отнюдь примѣнены быть не могутъ.

Для того, чтобы у насъ получилось познаніе, необходимо, чтобы трансцендентныя вещи оказывали воздѣйствіе на трансцендентное сознаніе. Но о какомъ воздѣйствіи можетъ быть рѣчь между трансцендентными вещами, о которыхъ было сказано, что онѣ внѣпричинны? Между трансцендентными вещами и трансцендентнымъ сознаніемъ не можетъ существовать причиннаго отношенія въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Между ними нужно допустить причинность совершенно особаго рода. Эту причинность Кантъ самъ называлъ причинностью изъ свободы. О природѣ этой причинности мы можемъ получить нѣкоторое представленіе, если мы обратимъ вниманіе на то, какимъ образомъ въ нашей умственной жизни одни психическія состоянія вызываютъ другія. Онѣ, какъ извѣстно, вызываютъ, порождаютъ другія состоянія, не имѣя надобности ни въ пространствѣ, ни во времени. Какъ разъ такую причинность мы должны признать и для взаимодѣйствія вещей трансцендентнаго міра.

Казалось, что такимъ допущеніемъ вполнѣ разрѣшается интересующій насъ вопросъ о возможности воздѣйствія вещей въ себѣ на наше сознаніе. Но дѣло въ томъ, что такое объясненіе едва ли соотвѣтствуетъ взглядамъ самого Канта. Правда, Кантъ признавалъ существованіе причинности изъ свободы, но говорилъ о ней только въ примѣненіи къ человѣческимъ дѣйствіямъ.

Такимъ образомъ вопросъ о воздѣйствіи вещей въ себѣ на сознаніе оставался невыясненнымъ. Оставался также невыясненнымъ вопросъ о томъ, признавалъ ли Кантъ реальность вещей въ себѣ. На первый взглядъ кажется несомнѣннымъ, что Кантъ признавалъ существованіе трансцендентныхъ объектовъ, нечувственную причину нашихъ ощущеній. Однако, можно вполнѣ сомнѣваться въ томъ, что Кантъ признавалъ такъ называемыя „вещи въ себѣ" реальными. По крайней мѣрѣ, есть рядъ писателей, которые думаютъ, что „вещь въ себѣ" не есть что-либо реально существующее [1]).

По ихъ мнѣнію, кантовская „вещь въ себѣ" есть собственно фикція: она на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Вещь въ себѣ, по ихъ толкованію, не есть что-либо трансцендентное, находящееся за предѣлами сознанія, а она есть нѣчто „мыслимое". Такимъ образомъ нельзя признать существованіе чего-либо реальнаго, что какъ бы скрывалось за извѣстными качествами, какъ, напримѣръ, ядро орѣха скрывается за орѣховой скорлупой. Такое пониманіе вещи въ себѣ уже потому неправильно, что въ этомъ случаѣ вещь въ себѣ находилась бы въ пространствѣ. Скорѣе подъ „вещью въ себѣ" можно понимать законъ связи представленій. Именно въ нашемъ чувственномъ воспріятіи намъ даются отдѣльныя чувственныя качества, которыя и связываются въ одно цѣлое, но для каждой вещи это связываніе будетъ совершенно своеобразнымъ, отличнымъ отъ связыванія въ другой вещи. Этотъ своеобразный комплексъ, или этотъ за-

[1]) См. исторію вопроса у *Vaihinger'a* Commentar zu Kant's Kr. d. r. V. B. II. стр. 35—55.

[1]) См., напр., *Lasswitz*. „Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und Zeit". 1883, стр. 121—30. *Cohen*. Kant's Theorie d. Erfahrung". 1886, стр. 518 и д.

конъ будетъ представлять собой нѣчто мыслимое. Это мыслимое и есть „вещь въ себѣ". Она, конечно, не есть что-либо реальное. Реально существуютъ только отдѣльныя качества и предметы чувственнаго воспріятія. „Вещь въ себѣ" въ этомъ смыслѣ есть нѣчто независимое отъ чувственнаго воспріятія, она есть нѣчто мыслимое, разъ она представляетъ собою только законъ связи представленія, но она не что-либо трансцендентное, а нѣчто эмпирическое.

Такое толкованіе „вещи въ себѣ" мы находимъ у современныхъ представителей трансцендентальнаго идеализма. Они отвергаютъ существованіе какого бы то ни было трансцендентнаго бытія, которое должно было бы отражаться въ нашемъ познаніи. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся представителей этого направленія является *Виндельбандъ* [1]). По его мнѣнію, при объясненіи познанія мы можемъ обойтись безъ допущенія „вещи въ себѣ". Наше познаніе не есть копія чего-либо существующаго. Задача теоріи познанія заключается въ томъ, чтобы объяснить познаніе, другими словами, указать условія истинности познанія. По наивному реализму, то познаніе мы должны считать истиннымъ, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности, которое точно отображаетъ дѣйствительность. По мнѣнію Виндельбанда, можно предложить болѣе точный критерій истины. По этому критерію, впервые установленному Кантомъ, истиннымъ мы должны считать все то, что имѣетъ всеобщее или общеобязательное значеніе. Задача человѣческой науки состоитъ не въ томъ, чтобы точно отображать міръ, существующій независимо отъ человѣка: о такомъ отображеніи потому не можетъ быть рѣчи, что если бы мы захотѣли опредѣлить истинность того или другого положенія, то для этого намъ пришлось бы представленіе сравнивать съ вещами, между тѣмъ вещь сама есть представленіе, а потому это сравненіе никакъ не могло бы осуществиться. Мы на самомъ дѣлѣ никогда не были бы въ состояніи опредѣлить, соотвѣтствуетъ ли предметъ дѣйствительности или нѣтъ.

[1]) *Windelband*. „Praeludien", 1903, стр. 142–9. Русскій пер. „Прелюдіи". Спб. 1904. Ср. *Koenig*. „Die Entwickelung des Causalproblems". 1888—90, B. II, 317—407. *Rickert*. Der Gegenstand der Erkenntnis. 1904. Русскій пер. Введеніе въ трансцендентальную философію. Предметъ познанія. Кіевъ. 1904.

Предметъ, который мы желаемъ познать, есть только правило, по которому опредѣленные элементы представленія должны соединяться для того, чтобы они могли быть признаны общеобязательными. Мы знаемъ, что каждый индивидуумъ можетъ тѣ или другія представленія связывать по своему, но мы называемъ предметомъ только ту связь представленій, которая совершается по опредѣленному правилу или закону. Для поясненія этой мысли позвольте привести одинъ примѣръ причинной связи. Передъ нами кучка пороха; туда попадаетъ искра, порохъ воспламеняется и происходитъ взрывъ. Я формулирую эту причинную связь. Каждый изъ созерцающихъ это явленіе сказалъ бы, что сначала появилась искра, а затѣмъ порохъ воспламенился. Это значитъ, что всѣ люди при опредѣленныхъ обстоятельствахъ видятъ одинъ и тотъ же предметъ, потому что всѣ связываютъ представленія, получаемыя отъ предметовъ, въ опредѣленномъ временномъ слѣдованіи. Но допустимъ, что кто-либо изъ созерцающихъ указанное явленіе связалъ бы представленія по другому правилу: именно въ его воспріятіи сперва произошелъ бы взрывъ, а затѣмъ уже появилась бы искра; тогда, онъ, конечно, не сказалъ бы, что искра есть причина взрыва. Связь въ его умѣ не имѣла бы общеобязательнаго значенія.

Такимъ образомъ то, что, по обыкновенному предположенію, есть предметъ, который долженъ отображаться въ мысли, то для Канта есть правило связи представленій. Есть ли предметъ что-либо большее, этого мы не знаемъ, да и не нуждается въ такомъ знаніи. Основывается ли это правило на абсолютной реальности, не зависящей ни отъ какого представленія, основывается ли оно на „вещи въ себѣ", мы не знаемъ. Познаніе можетъ быть объяснено безъ допущенія какихъ бы то ни было трансцендентныхъ предметовъ. Одного признанія такихъ связей, которыя имѣютъ общеобязательный характеръ, вполнѣ достаточно для этой цѣли. Вмѣсто „вещей въ себѣ" мы будемъ говорить о связи представленій, но, разумѣется, о такой связи представленій, которая имѣетъ общеобязательное значеніе.

Слѣдовательно, по мнѣнію сторонниковъ такого толкованія „вещи въ себѣ", подъ вещами въ себѣ мы должны понимать связь по извѣстному правилу, т. е. извѣстный умственный синтезъ. Поэтому эмпирическіе элементы, свя-

занные въ одно цѣлое, они называютъ также ноуменомъ, т. е. мыслимой вещью [1]) Для нихъ вещь въ себѣ есть только нѣчто умственное. Разумѣется, о существованіи чего бы то ни было внѣ связываемыхъ представленій не можетъ быть и рѣчи.

Тѣхъ послѣдователей Канта, которые не признаютъ существованія вещей въ себѣ, можно назвать трансцендентальными идеалистами. Правда, этимъ именемъ обыкновенно обозначаютъ и тѣхъ, кто, хотя и признаетъ существованіе вещей въ себѣ, однако не считаетъ возможнымъ примѣнять къ нимъ формы сознанія: пространства, времени, причинности, но мы будемъ называть трансцендентальными идеалистами вообще всѣхъ тѣхъ, кто не признаетъ трансцендентнаго міра вещей въ себѣ, въ противоположность къ трансцендентальнымъ реалистамъ, которые именно признаютъ такую реальность.

Трансцендентальный реализмъ также имѣетъ въ настоящее время выдающихся защитниковъ. Такимъ является, напримѣръ, *Гартманъ* [2]). Разбирая ученіе Канта, Гартманъ находитъ, что Кантъ долженъ былъ признать существованіе вещей въ себѣ, и что онъ на самомъ дѣлѣ признавалъ ихъ. Онъ находитъ, что въ критикѣ чистаго разума Кантъ обнаруживаетъ постоянную попытку отбросить субъективный идеализмъ просто и стремится стать на точку зрѣнія трансцендентальнаго реализма. Неправильно понимаютъ Канта тѣ, которые думаютъ, что изъ его ученія необходимо слѣдуетъ тотъ идеализмъ, которому училъ Фихте, и который, по мнѣнію Гартмана, правильнѣе было бы называть иллюзіонизмомъ. Гартманъ не согласенъ съ утвержденіемъ Канта, что вещи въ себѣ не имѣютъ пространства, времени и причинности, что къ нимъ эти формы сознанія не примѣнимы. По его мнѣнію, пространственныя и временныя свойства нашихъ ощущеній могутъ быть объяснимы только тѣмъ, что на наше сознаніе дѣйствуютъ вещи въ себѣ съ такими свойствами. Если бы въ „вещахъ въ себѣ“ ихъ не было, то не было бы ихъ и въ нашемъ сознаніи. Поэтому мы должны признать, что формы нашего сознанія: пространство, время, причинность, существуютъ объективно. „Вещи въ себѣ“ обладаютъ пространственностью: имъ, напримѣръ, присущи три измѣренія; въ „вещахъ въ себѣ“ существуютъ реальныя временныя отношенія. „Вещи въ себѣ“ обладаютъ совершенно своеобразной закономѣрностью, дающей начало нашему понятію причинности. Очевидно, что такъ какъ Гартманъ признаетъ существованіе особаго міра вещей въ себѣ, внѣ нашего сознанія, то онъ реалистъ, но онъ, конечно, не наивный реалистъ. Его отличіе отъ наивнаго реализма заключается въ томъ, что этотъ послѣдній признаетъ, что вещи существуютъ именно такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ: сознаніе воспринимаетъ ихъ, такъ сказать, пассивно, между тѣмъ какъ Гартманъ признаетъ, что наше сознаніе формируетъ ощущенія совершенно своеобразно, благодаря своимъ формамъ и вообще своей активности. Гартманъ признаетъ, что воздѣйствіе, которое оказывается на наше сознаніе вещами въ себѣ, подвергается своеобразному измѣненію со стороны послѣдняго; поэтому въ нашихъ впечатлѣніяхъ мы не имѣемъ точнаго отображенія міра дѣйствительности; они суть только лишь символы истинной реальности; при помощи ихъ мы получаемъ только косвенное познаніе вещи въ себѣ. Для Гартмана существуютъ двѣ реальности: одна реальность—это міръ вещей въ себѣ, другая—это представленія ихъ въ нашемъ духѣ.

[1]) Отъ греческаго слова νοούμενον, что значитъ „мыслимый“.

[2]) См. его: „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“ „Das Grundproblem d. Erkenntnisstheorie“, 1889; „Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus“. 1875; „Die Weltanschauung d. modernen Physik“. 1900.

Мы разсмотрѣли ученіе Канта о реальности и видѣли, что, согласно его теоріи, существуютъ вещи въ себѣ, дѣйствующія на сознаніе, результатомъ чего является представленіе явленій. Но, какъ мы видѣли далѣе, нѣкоторые кантіанцы находятъ, что признаніе Кантомъ „вещи въ себѣ“ не согласимо съ его основными взглядами. По ихъ мнѣнію, надо постараться построить теорію познанія безъ допущенія вещей въ себѣ. Вслѣдствіе такого отступленія отъ кантовской теоріи получалось двѣ группы ученій о реальности. Одна группа—трансцендентальныхъ реалистовъ, признающихъ вещь въ себѣ, а другая—трансцендентальныхъ идеалистовъ, отрицающихъ эти вещи, какъ и вообще все, лежащее по ту сторону сознанія. Въ очень близкомъ родствѣ съ трансцендентальнымъ идеализмомъ находится то ученіе о реальности, которое въ настоящее время носитъ названіе имманентной школы. Главными представите-

лями этого направленія являются *Шуппе*, *Шубертъ-Зольдернъ*, *Леклеръ*, *Ремке* и др. [1]).

Замѣтимъ сначала, что самое названіе этой школы объясняется ея основнымъ положеніемъ, не допускающимъ ничего трансцендентнаго, ничего такого, что не было бы воспринимаемымъ: все сводится къ существованію представленій, къ тому, что не выходитъ за предѣлы сознанія, что имманентно сознанію. Хотя этотъ взглядъ уже раньше былъ высказанъ Беркли, однако мы должны остановиться на разсмотрѣніи ученія имманентной школы, потому что она придала гносеологическому идеализму совершенно своеобразный характеръ.

Вульгарное мышленіе при объясненіи познанія держится дуалистическаго пониманія, предполагающаго существованіе сознанія и вещей, какъ чего-то совершенно другъ отъ друга отличныхъ, при чемъ оно предполагаетъ, что сознаніе есть нѣчто, существующее во мнѣ, а вещи нѣчто, находящееся внѣ меня. Это признаніе пространственнаго различія между міромъ внутреннимъ и міромъ внѣшнимъ созидаетъ непреодолимыя трудности при объясненіи познанія.

Именно, мы никакъ не можемъ объяснить, какимъ образомъ вещи становятся предметомъ познанія. Какимъ образомъ вещи, которыя находятся внѣ насъ, становятся чѣмъ-то внутри насъ. Я вижу на небесномъ сводѣ звѣзду. Съ точки зрѣнія популярной теоріи познанія, остается непонятнымъ дѣйствіе этой отдаленной звѣзды на сознаніе, именно остается непонятнымъ, какимъ образомъ она становится предметомъ моего сознанія, какимъ образомъ эта отдаленная звѣзда, эта „вещь", становится „представленіемъ" звѣзды. Правда, физіологъ скажетъ намъ, что лучи отъ звѣзды, попадая на сѣтчатку, раздражаютъ зрительный нервъ. Это раздраженіе отражается затѣмъ въ мозгу, частицы котораго приходятъ въ опредѣленное движеніе, результатомъ чего является представленіе звѣзды. Но при этомъ

---

[1]) *Schuppe*. Erkenntnisstheoretische Logik. 1878. Его же: „Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik". 1894. Его же: Zusammenhang von Leib und Seele. 1902; *Schubert-Soldern*. „Grundlagen einer Erkenntnisstheorie". 1884; *Leclair*. „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie", 1882; (русск. пер. „Къ монистической теоріи познанія", Спб. 1904); *Rehmke*. „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", 1880. Болѣе подробное изложеніе этого ученія см. въ „Трудахъ Кіевской психологической семинаріи", т. I, вып. 1-й, Кіевъ, 1904.

объясненіи остается непонятнымъ, почему въ то время, какъ возбужденіе находится въ мозгу, представленіе звѣзды мы локализируемъ въ пространствѣ, на мѣстѣ, находящемся далеко отъ насъ. На этотъ вопросъ обыкновенно отвѣчаютъ, что въ этомъ случаѣ происходитъ процессъ проекціи, т. е. перенесеніе представленій отъ мозга въ отдаленное пространство. Но такое перенесеніе представленій, подобное перенесенію матеріальныхъ вещей, является нелѣпостью.

Такимъ образомъ дуалистическое представленіе, отличающее сознаніе отъ вещей, т. е. видящее коренное различіе между ними, совершенно не въ состояніи объяснить процесса воспріятія. Эта трудность устраняется при монистической точкѣ зрѣнія, т. е. при допущеніи, что между бытіемъ и мышленіемъ существуетъ полное тождество.

Одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей этого направленія—*Шуппе*, разсматривая отношеніе между бытіемъ и мышленіемъ, спрашиваетъ, можетъ ли быть мышленіе безъ вещей, т. е. можетъ ли быть такое мышленіе, которое не имѣло бы своимъ содержаніемъ какихъ-либо вещей. Обыкновенно, когда мы желаемъ отвѣтить на этотъ вопросъ, что мы употребляемъ такія выраженія, что можно подумать, что мы именно это допускаемъ. Такъ, напримѣръ, когда мы желаемъ обозначить процессъ мышленія, то мы говоримъ, что умъ „схватываетъ" тѣ или другія вещи, умъ „подходитъ", умъ „усваиваетъ", умъ „связываетъ". Когда мы употребляемъ эти выраженія, то у насъ поневолѣ является аналогія съ движеніемъ руки, которая можетъ производить движеніе схватыванія, фактически ничего не схватывая. Мы можемъ представить себѣ то движеніе руки и пальцевъ, которое необходимо, чтобы схватить предметъ, и при этомъ не представлять предмета, который долженъ былъ бы быть схватываемъ. На основаніи этой аналогіи кажется, что можетъ существовать процессъ чистаго мышленія, т. е. такого мышленія, въ которомъ не мыслятся какія-либо конкретныя вещи. Если это допустить, то сдѣлается понятнымъ обычное предположеніе, что сознаніе, существующее само по себѣ, подходитъ къ вещамъ, схватываетъ и т. п.

Но этотъ взглядъ совершенно не вѣренъ потому, что умъ не можетъ мыслить, не имѣя какого-либо содержанія. Мышленіе всегда должно быть мышленіемъ чего-либо, мы-

шленіе всегда имѣетъ какое-нибудь содержаніе, т. е. мышленіе всегда есть мышленіе вещей. Если я отброшу содержаніе или мыслимыя вещи, то мышленіе фактически окажется невозможнымъ: оно разрушится. Очутись мы передъ абсолютной пустотой, то мышленія не могло бы быть. Мышленіе нельзя считать дѣятельностью, которая не имѣла бы какого-либо опредѣленнаго содержанія. Однако, иммանентная школа не остановилась на томъ, чтобы показать невозможность мышленія безъ бытія. Она защищаетъ и обратное положеніе, именно, что нѣтъ бытія безъ мышленія, такъ что мышленіе и бытіе у нихъ взаимно обусловливаетъ другъ друга. Въ самомъ дѣлѣ, изъ чего состоитъ любой предметъ, какъ не изъ формы, цвѣта, тяжести, твердости и т. п.? Но вѣдь все это есть представленія кѣмъ-нибудь мыслимыя, это есть качества мыслимыя, и если бы этотъ „кто-нибудь“ не существовалъ, то не существовало бы его мышленія указанныхъ качествъ, не существовало бы, слѣдовательно, и самого даннаго предмета. Всякое бытіе, такимъ образомъ, по существу предполагаетъ сознаніе. Сознаніе въ этомъ смыслѣ является предикатомъ бытія. Если это признать, то сдѣлается яснымъ, что субъектъ и объектъ предполагаютъ другъ друга: одно безъ другого невозможно. „Я“ и объективный міръ неразрывно связаны другъ съ другомъ. Одно изъ нихъ безъ другого тотчасъ превращается въ ничто. Одно полагается вмѣстѣ съ другимъ. Объективный міръ существуетъ только лишь въ качествѣ содержанія сознанія. Онъ необходимо принадлежитъ къ какому-либо „я“. Мы не можемъ представить себѣ какое бы то ни было бытіе безъ того, чтобы оно не являлось предметомъ мышленія или содержаніемъ мышленія. Это „бытіе“ непремѣнно должно быть мыслимымъ. Мы можемъ, конечно, допустить бытіе, которое мы могли бы представлять существующимъ независимо отъ мышленія, но въ дѣйствительности такое бытіе будетъ опять-таки „мыслимымъ бытіемъ“.

Допущеніе, что возможно бытіе безъ мышленія и наоборотъ, объясняется тѣмъ, что при вульгарномъ мышленіи созидается противоположность между субъективнымъ и объективнымъ, между міромъ внутреннимъ и внѣшнимъ; кажется, что есть состоянія исключительно субъективныя, напримѣръ, наши чувства, стремленія, желанія и т. д. Другія состоянія, напримѣръ, представленія цвѣта, шероховатости, твердости, тяжести и т. п., кажутся существующими вдвойнѣ: одинъ разъ, какъ нѣчто внѣ насъ, внѣ сознанія, а въ другой разъ, какъ нѣчто въ насъ, внутри насъ.

Но это вульгарное противопоставленіе внутренняго внѣшнему совершенно неправильно. Въ самомъ дѣлѣ, что означаетъ терминъ „внѣ сознанія“? Для сторонниковъ дуализма онъ равносиленъ термину „внѣ нашего тѣла“; въ такомъ случаѣ онъ совершенно неправиленъ, потому что, сказать, что что-либо находится внѣ нашего тѣла, не все равно, что сказать, что оно находится внѣ сознанія. Далѣе, если сказать, что познаваемое бытіе было первоначально внѣ сознанія, а затѣмъ какимъ-то образомъ перешло въ сознаніе, то мы впадаемъ въ противорѣчіе, именно, если мы о какой-либо вещи говоримъ, что она раньше находилась внѣ сознанія, то мы уже тѣмъ самымъ, что мыслимъ эту вещь, уничтожемъ это „внѣ сознанія“. Вѣдь, разъ мы ее мыслимъ, то она находится въ сознаніи. Слѣдовательно, по мнѣнію Шуппе, не слѣдуетъ говорить о вещахъ внѣ сознанія, потому что всѣ вещи, какъ таковыя, мыслимы, а потому онѣ находятся въ сознаніи. Обычная ошибка всѣхъ другихъ гносеологическихъ направленій въ томъ именно и заключается, что они вмѣсто того, чтобы признавать, что мышленіе и бытіе представляютъ два, неразрывно связанныхъ другъ съ другомъ противоположныхъ члена одного и того же цѣлаго, обыкновенно считаютъ возможнымъ существованіе одного члена безъ другого; такъ, напримѣръ, ошибка матеріалистической гносеологіи, допускающей только существованіе такъ называемаго матеріальнаго бытія и отрицающей существованіе такъ называемаго духовнаго бытія, заключается въ томъ, что она незаконно отбрасываетъ одинъ изъ двухъ членовъ противоположенія (сознаніе). Теорія Беркли впадаетъ какъ разъ въ обратную крайность: она отбрасываетъ тотъ членъ, который мы называемъ бытіемъ. Чтобы избѣжать этихъ ошибокъ, слѣдовало бы эти два члена считать неразрывно другъ съ другомъ связанными.

Шуппе далѣе показываетъ несостоятельность понятія вещи въ себѣ, какъ оно употребляется въ обыкновенной дуалистической теоріи. Сторонники этой послѣдней обыкновенно говорятъ, что мы не знаемъ, какими свойствами обладаетъ вещь въ себѣ, но зато для насъ несомнѣнно, что она существуетъ. На это Шуппе замѣчаетъ, что, если о

вещи въ себѣ сказать, что она обладаетъ представляемыми или мыслимыми свойствами, то она перестанетъ быть вещью въ себѣ. Такимъ образомъ допущеніе вещей въ себѣ приводитъ къ противорѣчію.

Шуппе самъ становится на монистическую точку зрѣнія. Онъ именно отвергаетъ какъ возможность мышленія безъ вещей, такъ и возможность существованія вещей безъ мышленія. Оба эти члена неразрывно связаны другъ съ другомъ. Чтобы понять мысль Шуппе, мы должны обратить вниманіе на то, что, по его мнѣнію, то, что мы называемъ „міръ духовный" и „міръ матеріальный"—одно и то же, а не двѣ различныхъ сущности, какъ это понимаетъ обычное сознаніе, стоящее на дуалистической точкѣ зрѣнія.

Шуппе не матеріалистъ, ибо онъ не отрицаетъ существованія того, что мы называемъ духовнымъ, но онъ и не спиритуалистъ, ибо онъ не отрицаетъ и существованія того, что мы называемъ матеріальнымъ. Въ его взглядѣ существеннымъ является то, что онъ не видитъ различія между матеріальнымъ и духовнымъ. Они для него по существу одно и то же. Онъ не согласенъ съ тѣми метафизиками, которые думаютъ, что душа есть нѣчто отдѣльное отъ вещей, что отличіе души отъ вещей заключается въ томъ, что эти послѣднія протяженны, въ то время, какъ душа не протяженна. Для него душа не есть что-либо абсолютно непротяженное, нѣчто абсолютно отличное отъ всѣхъ другихъ вещей. Она есть вещь между другими вещами. Когда мы говоримъ о душѣ, то мы обыкновенно имѣемъ въ виду наше „я". Но что сказать о протяженности нашего „я"? Есть ли оно что-либо абсолютно непротяженное? Вѣдь если я обращу вниманіе на то, что̀ я связываю съ представленіемъ своего „я", то я увижу, что прежде всего это есть представленіе о чемъ-то физическомъ, занимающемъ такое-то пространственное и временное положеніе, имѣющемъ такую-то одежду, имѣющимъ мысли о тѣхъ или другихъ протяженныхъ вещахъ и т. п. Входитъ ли въ составъ нашего представленія о „я" что-нибудь такое, что было бы абсолютно непротяженно, имѣло бы исключительно духовный характеръ? Конечно, нѣтъ. Представленіе о нашемъ „я" складывается изъ такихъ же элементовъ, изъ какихъ складываются и такъ называемыя матеріальныя вещи. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ, напримѣръ, содержаніе представленія стѣны отличается отъ содержанія представленіе нашего „я"?

Можно прямо сказать, что ничѣмъ. Если по содержанію „я" не отличается отъ вещей, то и оно, слѣдовательно, такое же бытіе, какъ и всѣ другія вещи. Тогда всякая граница между субъектомъ и объектами исчезаетъ, ибо онъ сотканъ изъ того же матеріала, изъ котораго сотканы и другія вещи. Поэтому Шуппе говоритъ, что нѣтъ ни духа, ни матеріи, что они представляютъ собою одно и то же, ибо все духовное складывается изъ мыслимыхъ элементовъ, а вещи существуютъ только лишь постольку, поскольку онѣ мыслимы.

Такимъ образомъ все нами познаваемое мы можемъ раздѣлить на двѣ группы, которыя въ дѣйствительности совсѣмъ не отличаются другъ отъ друга кореннымъ образомъ. Вѣдь, какъ мы только что видѣли, и вещи, и представленія имѣютъ одно и то же содержаніе.

Если отношеніе между духовнымъ и матеріальнымъ мы будемъ понимать такимъ образомъ, что они составляютъ только части одного и того же цѣлаго, то всѣ указанныя выше трудности при объясненіи познанія отпадаютъ. Шуппе не станетъ спрашивать, какимъ образомъ мы переносимъ ощущеніе на горизонтъ, ибо онъ знаетъ, что душа и вещи одно и то же; поэтому онъ и не скажетъ, что ощущеніе находится въ мозгу, а скажетъ, что ощущеніе находится тамъ, гдѣ находятся предметы. Такъ, напримѣръ, ощущеніе звѣзды находится на горизонтѣ.

Итакъ, согласно ученію имманентной школы, вещи и представленія—одно и то же, но только разсматриваемое съ двухъ точекъ зрѣнія; никакой границы между субъектомъ и объектомъ нѣтъ, все познаніе сводится только лишь къ представленіямъ, внѣ которыхъ ничего не существуетъ, т. е. все познаніе имманентно, и никакихъ вещей, отличныхъ отъ представленій, нѣтъ, потому что вещи представляютъ собою только совокупность представленій.

Имманентная школа сама сближаетъ себя съ наивнымъ реализмомъ, считаетъ свое воззрѣніе „естественнымъ міровоззрѣніемъ". Такъ какъ нельзя признать какихъ бы то ни было реальностей помимо тѣхъ, которыя являются предметомъ нашего познанія, то, слѣдовательно, всѣ такъ называемыя вещи существуютъ именно такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ; такъ, напримѣръ, цвѣта, звуки и проч. существуютъ объективно именно въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ воспринимаемъ. Но какъ же въ такомъ случаѣ со-

гласовать ея ученіе со взглядами современной физіологіи, показавшей, что ощущенію цвѣта въ нашемъ сознаніи объективно соотвѣтствуютъ волнообразныя колебанія эѳира? Изъ этого крайне затруднительнаго положенія Шуппе выходитъ слѣдующимъ образомъ. Онъ утверждаетъ, что дѣйствительно звукъ, цвѣтъ существуютъ реально, но только въ томъ смѣслѣ, что они всегда предполагаютъ сознаніе, которое воспринимало бы ихъ. По его мнѣнію, напримѣръ, нельзя качествамъ ощущеній приписывать только субъективное существованіе; напротивъ, они такъ же объективны, какъ и пространство. Нельзя считать эти ощущенія результатомъ взаимодѣйствія атомовъ внѣшней среды и нервной системы, потому что никакъ нельзя было бы понять, какимъ образомъ столкновеніе „беззвучныхъ и безцвѣтныхъ атомовъ“ могло бы создать ощущеніе звука и цвѣта. Обыкновенно принято думать, что существуютъ атомы, которымъ не присущи какія-либо опредѣленныя качества, т. е. которымъ не присущи цвѣта, твердость и т. п., и эти-то атомы внѣшняго міра и атомы нашего тѣла, приходя другъ съ другомъ въ столкновеніе, производятъ ощущеніе цвѣта, звука и т. п. Но такого рода допущеніе кажется Шуппе просто нелѣпымъ. Ему кажется чрезвычайно нелѣпымъ допущеніе, чтобы „беззвучный мракъ атомнаго міра“ представлялъ собою истинно сущее. *Шубертъ-Зольдернъ* также находитъ нелѣпымъ допущеніе атомовъ, которымъ не присущи никакія чувственныя качества. Если онѣ не суть что-либо видимое, слышимое, и если они вообще не принадлежатъ чувственному міру, то что же они такое? Да и какъ соединенное дѣйствіе атомовъ можетъ порождать то, что въ нихъ самихъ по себѣ не содержится? Поэтому нельзя говорить, что ощущенія не существуютъ объективно. Они объективны такъ же, какъ и пространство, но о нихъ разумѣется, слѣдуетъ сказать, что они существуютъ только лишь, какъ представленіе мыслящаго существа.

Этотъ выводъ кажется на первый взглядъ непонятнымъ, потому что, какъ мы видѣли, чувственныя качества имѣютъ исключительно субъективный характеръ; они существуютъ потому, что есть человѣкъ съ чувственнымъ аппаратомъ, устроеннымъ опредѣленнымъ образомъ. Для сторонниковъ этого послѣдняго взгляда, если не будетъ человѣка или существъ, организованныхъ подобно ему, то не будетъ и чувственныхъ качествъ. Что же скажетъ въ отвѣтъ на это

представитель имманентной школы, который утверждаетъ, что чувственныя качества существуютъ объективно и, разумѣется, должны будутъ существовать и въ томъ случаѣ, если погибнетъ родъ человѣческій и всѣ существа, организованныя подобно ему? Имманентная школа находитъ, что и въ такомъ случаѣ эти качества будутъ существовать. Но какое же сознаніе будетъ его мыслить? Это будетъ особое сознаніе, которое Шуппе называетъ р о д о в ы м ъ или а б с т р а к т н ы м ъ сознаніемъ. Абстрактное или родовое сознаніе, какъ уже показываетъ самое названіе, есть такое сознаніе, по отношенію къ которому наше индивидуальное сознаніе является видомъ. Отношеніе между этими двумя видами сознанія таково, что наше индивидуальное сознаніе можетъ существовать, только лишь благодаря родовому.

Но что мыслитъ это родовое сознаніе? Предметомъ мышленія индивидуальнаго сознанія является то или иное индивидуальное содержаніе, предметомъ мышленія абстрактнаго сознанія должно являться какое-нибудь о б щ е е содержаніе, представляющее собою абстракцію изъ индивидуальныхъ содержаній. Абстракціею изъ всевозможныхъ содержаній индивидуальныхъ сознаній будетъ, по мнѣнію Шуппе, вселенная. Такимъ образомъ существуетъ абстрактный или универсальный умъ, предметомъ котораго является вся вселенная. Поэтому всѣ вещи, если онѣ не являются предметомъ человѣческой мысли, находятся въ сознаніи родового или абстрактнаго ума. Изъ этого еще разъ становится яснымъ, что, если бы не было человѣческаго ума, то чувственныя качества были бы предметомъ мышленія этого родового сознанія.

Теперь обратимъ вниманіе еще на одинъ выводъ, который необходимо вытекаетъ изъ имманентной теоріи познанія. Именно, признавъ эту теорію, мы приходимъ къ с о л и п с и з м у.

По общепринятой терминологіи, этимъ терминомъ обозначается теорія, по которой существуетъ только мое „я“, и весь міръ заключается въ моемъ „я“. Въ нѣсколько отличномъ видѣ это понятіе является въ имманентной школѣ. Какъ мы видѣли, имманентная философія доказываетъ, что все существуетъ только постольку, поскольку оно является предметомъ нашего сознанія. Что столъ существуетъ только, какъ предметъ нашего сознанія, это можетъ не вызывать сомнѣнія, но что сказать о вашемъ существованіи, о су-

ществованіи нашего „я“? Если я скажу, что ваше „я“ существуетъ только лишь, какъ предметъ моего сознанія, то вы, разумѣется, будете протестовать противъ такого заявленія, потому что вы чувствуете, что вы существуете и независимо отъ моего мышленія о васъ, и вовсе не въ качествѣ только представленія моего сознанія. Слѣдовательно, въ этомъ пунктѣ имманентная теорія терпитъ полное крушеніе. Она должна допустить, что, по крайней мѣрѣ, существованіе чужого „я“ имѣетъ независимое отъ нашего сознающаго субъекта существованіе. На это сторонники имманентной теоріи познанія могутъ только отвѣтить, что они и не думаютъ утверждать, что въ мірѣ существую только я одинъ, что никого болѣе нѣтъ. Это было бы метафизическимъ солипсизмомъ, котораго они не защищаютъ, но гносеологическій солипсизмъ утверждаетъ нѣчто совсѣмъ иное. Онъ именно утверждаетъ, что я васъ знаю, какъ и все прочее, только лишь, какъ состояніе моего сознанія. Слѣдовательно, о вашемъ существованіи я могу сказать то же самое, что о существованіи всякой другой вещи, именно, что вы существуете только лишь, какъ предметъ моего сознанія.

Такимъ образомъ общій выводъ изъ теоріи имманентной школы будетъ тотъ, что все существующее существуетъ только лишь, какъ предметъ нашего сознанія. Существованіе чего-либо трансцендентнаго мы доказать и не можемъ, да въ такомъ доказательствѣ и надобности не имѣется.

Литература.

Кромѣ литературы, указанной въ текстѣ, см.:

Kant's. Kritik der reinen Vernunft.

Кантъ. Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Соловьева. М. 1893.

Volkelt. Kant's Erkenntnisstheorie. 1907.

Benno-Erdmann. Kant's Kriticismus. 1897.

Drobisch. Kant's Dinge an sich. 1885.

Виндельбандъ. Исторія философіи. Спб. 1898.

Vaihinger. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. 1892.

Щербина А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ. Кіевъ. 1904.

Wundt. Uebera naiven und kritischen Realismus въ его Philosophische Studien. B. XII (содержитъ критику имманентной теоріи познанія).

ГЛАВА VI-я.

Реальность познанія (Эмпиріокритицизмъ. Критическій реализмъ).

Въ настоящей главѣ мы приступимъ къ разсмотрѣнію теоріи познанія *Авенаріуса*. Но предварительно напомню, что наша главная задача заключается въ разрѣшеніи вопроса, существуетъ ли вещь въ себѣ, которая оказываетъ воздѣйствіе на наше сознаніе, результатомъ чего являются наши представленія о вещахъ. Мы видѣли, что на этотъ вопросъ можно дать два отвѣта. Реализмъ признаетъ существованіе такой вещи; идеализмъ доказываетъ, что мы можемъ обойтись безъ признанія ея, что при объясненіи познанія мы должны избѣгать допущенія чего бы то ни было трансцендентнаго. Къ такому же признанію приводитъ и теорія познанія Авенаріуса.

Прежде всего отмѣтимъ, что въ теоріи познанія Авенаріуса новымъ и существеннымъ является тотъ методъ изслѣдованія, которымъ онъ пользуется въ своей теоріи познанія. Онъ находился подъ несомнѣннымъ вліяніемъ новѣйшихъ взглядовъ на естественнонаучные методы изслѣдованія, и, можетъ быть, въ этомъ отношеніи больше всего онъ обязанъ Кирхгофу, который слѣдующимъ образомъ формулировалъ задачи механики: „механика есть наука о движеніи, ея задачей мы считаемъ описываніе самымъ полнѣйшимъ и самымъ точнѣйшимъ образомъ движеній, совершающихся въ природѣ“. Сущность естественнонаучнаго метода, такимъ образомъ, заключается въ томъ, чтобы мы только описывали то, что мы воспринимаемъ, чтобы мы не привносили ничего такого, чего не имѣется въ чувственномъ опытѣ, чтобы мы начинали съ того, что безусловно достовѣрно, и не привносили никакихъ такихъ элементовъ, которые представляли бы собою объясненія или гипотезы. Методъ чистаго описанія, который натуралисты счи-

тали для себя обязательнымъ, Авенаріусъ рѣшилъ примѣнить для построенія своей теоріи познанія.

Но въ чемъ же заключается методъ чистаго описанія? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, разсмотримъ отношеніе Авенаріуса къ понятію причинности. По общепринятому пониманію, когда мы говоримъ, что A есть причина B, то мы предполагаемъ, что A какъ бы въ извѣстномъ смыслѣ оказываетъ воздѣйствіе на B, или созидаетъ B, но это „созиданіе", это „воздѣйствіе", которое какъ бы предполагаетъ, что A обладаетъ какою-то скрытою силою, дано ли намъ въ чувственномъ опытѣ? Конечно, нѣтъ. Въ опытѣ дана только постоянная послѣдовательность A и B, что же касается скрытой силы или созданія, то они намъ не даются въ опытѣ. Если же въ понятіи причинности есть такой элементъ, который не получается изъ чувственнаго опыта, то само собою разумѣется, что это есть элементъ, нами примышляемый, элементъ, который мы привносимъ отъ самихъ себя. Но имѣемъ ли мы право это дѣлать, или, можетъ быть, въ интересахъ научности, элементы такого рода слѣдовало бы устранить вовсе?

Въ понятіи причины, по мнѣнію Авенаріуса, мы должны выбросить элементъ скрытыхъ силъ, воздѣйствія и т. п., а такъ какъ въ понятіи причины мысль о воздѣйствіи является существенной, то было бы всего цѣлесообразнѣе само это понятіе причинности упразднить и вмѣсто него ввести другое, эквивалентное ему понятіе, но въ то же время совершенно свободное отъ такихъ добавочныхъ примѣсей. Такимъ понятіемъ, по мнѣнію Авенаріуса, является понятіе „функціональнаго отношенія", которое употребляется въ математикѣ. Какъ извѣстно, въ математикѣ подъ функціональнымъ отношеніемъ понимается такое отношеніе между двумя величинами, когда измѣненіе одной изъ нихъ влечетъ соотвѣтственное измѣненіе другой. Если мы вмѣсто понятія причинности будемъ употреблять понятіе функціональнаго отношенія, или отношенія между обусловливающимъ и обусловленнымъ, тогда отношеніе между тѣмъ, что обыкновенно называется причиной, и тѣмъ, что называется дѣйствіемъ, выразится слѣдующимъ образомъ: „если есть обусловливающее, то есть и обусловливаемое; если нѣтъ обусловливающаго, то нѣтъ и обусловливаемаго; если измѣняется обусловливающее, то измѣняется и обусловливаемое". Слѣдовательно, между ними имѣется такое же отношеніе, какое имѣется между двумя величинами въ математикѣ, когда мы говоримъ, что они связаны между собою функціональнымъ отношеніемъ. Если мы отождествимъ понятіе причинности съ понятіемъ функціональнаго отношенія, то можемъ устранить тотъ элементъ фетишизма, который содержится въ этомъ понятіи. Вѣдь, по обыкновенному пониманію, причина оказываетъ извѣстное дѣйствіе, она содержитъ извѣстную силу, подобно какому-либо живому существу.

На этомъ примѣрѣ мы можемъ видѣть, какимъ образомъ происходитъ очищеніе понятій, если мы будемъ пользоваться методомъ чистаго описанія. Этотъ процессъ очищенія мы должны примѣнить и къ другимъ понятіямъ, употребляемымъ нами въ наукѣ и философіи.

Въ философіи мы употребляемъ такія понятія, какъ „душа", „сознаніе", „вещи въ себѣ" и т. п. Но спрашивается, имѣемъ ли мы право на употребленіе этихъ понятій, не привносимъ ли мы въ нихъ чего-нибудь такого, что мы не получаемъ изъ чувственнаго опыта, не отклоняемся ли мы при употребленіи ихъ отъ чистаго описанія. Такъ какъ мы, по мнѣнію Авенаріуса, при употребленіи указанныхъ понятій это дѣлаемъ, то онъ требуетъ упраздненія такихъ понятій, какъ душа, сознаніе, реальность и т. п. Во всякомъ случаѣ, по его мнѣнію, научныя построенія не должны опираться на эти понятія, потому что они содержатъ въ себѣ элементы, нами самими привнесенные. Для того, чтобы дѣйствовать согласно методу чистаго описанія, необходимо начинать съ такихъ элементовъ познанія, которые были бы совершенно первоначальны, въ которыхъ не было бы никакихъ элементовъ, представляющихъ продуктъ позднѣйшаго привнесенія. Авенаріусъ думаетъ, что для того, чтобы осуществить методъ чистаго описанія, и для того, чтобы устранить все то, что не сосогласно съ этимъ методомъ, мы должны разсмотрѣть познаніе, которое находилось въ человѣческомъ мышленіи въ тотъ моментъ, когда человѣкъ впервые началъ мыслить. Каково было первоначальное содержаніе человѣческаго мышленія? Если мы это опредѣлимъ, то мы опредѣлимъ въ то же время тотъ исходный пунктъ всякаго познанія, въ которомъ нѣтъ никакихъ привнесенныхъ элементовъ. По Авенаріусу, первоначальное содержаніе нашего познанія можетъ быть описано слѣдующимъ образомъ. „Я

со всѣми моими мыслями и чувствами нашелъ себя въ нѣкоторой средѣ, въ окружающемъ. Это окружающее было составлено изъ разнообразныхъ частей, стоявшихъ другъ къ другу въ разнообразныхъ отношеніяхъ зависимости. Къ окружающему принадлежали также и сочеловѣки съ разнообразными высказываніями, и то, что они говорили, находилось по большей части въ нѣкоторой зависимости отъ окружающаго". Итакъ, въ первональномъ познаніи я нахожу среду, сочеловѣковъ, высказыванія и т. п. Такими словами я могу описать то, что я дѣйствительно пережилъ, не привнося ничего такого, чего не было въ первоначальномъ чувственномъ воспріятіи. Въ этомъ описаніи того познанія, съ котораго начинается познаніе всякаго познающаго существа, нѣтъ никакихъ такихъ понятій, которыя являются продуктомъ позднѣйшихъ построеній; въ немъ мы, напримѣръ, не встрѣчаемъ такихъ понятій, какъ „душа", „сознаніе" и т. п.

Мы опредѣляемъ, такимъ образомъ, исходный пунктъ нашего познанія. Примемъ еще одно допущеніе, которое Авенаріусъ считаетъ аксіоматическимъ. Допущеніе это состоитъ въ слѣдующемъ. „Научное познаніе не имѣетъ никакихъ другихъ формъ или средствъ въ сравненіи съ донаучнымъ: всѣ спеціальныя научныя формы познанія суть развитія донаучнаго познанія".

Замѣтивъ исходную точку Авенаріуса и эту аксіому, мы будемъ въ состояніи опредѣлить сущность его теоріи познанія, которая называется эмпиріокритицизмомъ. Нѣкоторые предполагали, что это названіе происходитъ отъ соединенія „эмпиризма" съ „критицизмомъ". Но это совершенно не справедливо. Терминомъ эмпиріокритицизмъ Авенаріусъ хотѣлъ выразить ту мысль, что онъ желаетъ подвергнуть критикѣ понятіе „опытъ", т. е. желаетъ опредѣлить, что̀ мы собственно должны называть чистымъ опытомъ, какія высказыванія мы должны считать единственно правильными, какія „высказыванія" мы должны сохранить и какія отбросить. Его задача—построить понятіе научнаго опыта. Если онъ это сдѣлаетъ, то онъ будетъ въ состояніи указать истинные предѣлы научнаго познанія. Для того, чтобы рѣшить поставленную задачу, Авенаріусъ вводитъ нѣкоторые искусственные термины и символическія обозначенія, съ которыми намъ необходимо предварительно познакомиться.

Подъ терминомъ высказыванія Авенаріусъ понимаетъ всѣ такія выраженія, какъ „мнѣ холодно", „я вижу свѣтъ", „я слышу звукъ". Вмѣсто выраженія „высказываніе" Авенаріусъ употребляетъ символъ Е-значеніе, подъ который, по обычной терминологіи, подойдетъ всякое психическое состояніе: ощущеніе цвѣта, звука, чувства радости и т. п., словомъ, все то, что получаетъ то или иное обозначеніе при помощи словъ [1]). Если я испытываю чувство холода и говорю „мнѣ холодно", то это есть Е-значеніе или высказываніе; если я вижу красный цвѣтъ и говорю: „это красный цвѣтъ", то у меня есть высказываніе краснаго цвѣта. Если я испытываю чувство удовольствія и говорю „мнѣ пріятно", то у меня есть „высказываніе" удовольствія. Какъ легко видѣть, высказываніе собственно есть то, что мы обыкновенно называемъ выраженіемъ извѣстныхъ психическихъ состояній. Но Авенаріусъ избѣгаетъ термина „психическій", потому что этотъ терминъ содержитъ нѣчто нами самими привносимое: собственно психическаго въ первоначальномъ сознаніи не имѣется. Поэтому Авенаріусъ всѣ эти выраженія чувствъ или вообще психическихъ состояній и обозначаетъ терминомъ Е-значеніе, или высказываніе.

Далѣе, въ нашемъ первоначальномъ познаніи есть нѣчто, что мы обыкновенно называемъ „внѣшній міръ"; Авенаріусъ его называетъ окружающимъ или средой, а соотвѣтствующій для него знакъ есть R-значеніе [2]). Этотъ знакъ Авенаріусъ употребляетъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мы въ обыкновенной психологіи употребляемъ выраженіе „внѣшнее впечатлѣніе", „возбужденіе" и т. п. Въ утвержденіи существованія R-значенія мы не выходимъ за предѣлы чистаго описанія. Въ первоначальномъ сознаніи у насъ имѣются высказыванія, которыя имѣютъ своимъ предметомъ извѣстныя чувственныя качества, ихъ связь и т. п., другими словами, у насъ есть высказыванія, смыслъ которыхъ сводится къ тому, что мы утверждаемъ, что есть что-то красное, есть что-то звучащее и т. п. Между Е-значеніемъ и R-значеніемъ существуетъ опредѣленное функціональное отношеніе, которое состоитъ въ томъ, что, если измѣняется R-значеніе, то измѣняется соотвѣтственнымъ образомъ и Е-значеніе. Возьмемъ примѣръ. Положимъ, на

[1]) E—первая буква слова Empfindung (ощущеніе).
[2]) R—первая буква слова Reiz (возбужденіе).

нашъ глазъ дѣйствуетъ изображеніе угла $\wedge$. Это Авенаріусъ, по своей терминологіи, выразилъ бы слѣдующимъ образомъ: R-значеніе влечетъ за собою высказываніе (E-значеніе) „уголъ“. Слѣдовательно, по Авенаріусу, существованіе какого-либо R-значенія влечетъ за собою и существованіе опредѣленнаго E-значенія. Далѣе, допустимъ, что данное R-значеніе измѣняется и принимаетъ видъ $\triangle$, тогда измѣнится и E-значеніе. У насъ уже будетъ мысль не объ углѣ, а о треугольникѣ. По Авенаріусу, въ этомъ случаѣ у насъ E-значеніе или высказываніе будетъ „треугольникъ“. Такимъ образомъ можно идти далѣе и утверждать, что съ измѣненіемъ R-значенія будетъ соотвѣтственнымъ образомъ измѣняться и E-значеніе. Вотъ примѣръ описанія измѣненія E-значенія въ зависимости отъ измѣненія R-значенія.

Мы видимъ, такимъ обравомъ, что всѣ измѣненія E-значенія можно объяснить черезъ измѣненія R-значенія, что заставляетъ насъ считать E-значенія з а в и с я щ и м и отъ E-значеній. Но мы не можемъ считать, что E-значенія находятся въ зависимости только отъ R-значеній, потому что есть случаи, которые ясно указываютъ на то, что E-значеніе только косвенно опредѣляется R-значеніями. Такъ, находясь подъ дѣйствіемъ одного и того же R-значенія, два индивидуума могутъ имѣть два различныхъ E-значенія. Два индивидуума, разсматривающіе одинъ и тотъ же предметъ, напримѣръ, дверь, могутъ имѣть два разныхъ E-значенія: „дверь“ и „матерія“. По нашей терминологіи, у одного можетъ быть представленіе „двери“, у другого можетъ быть представленіе „матеріи“. Слѣдовательно, при возникновеніи E-значеній опредѣляющая роль принадлежитъ не одному только R-значенію. Что E-значенія не являются единственно опредѣляющими, доказывается и слѣдующимъ образомъ. Мы можемъ имѣть E-значеніе и при отсутствіи R-значенія. У насъ можетъ быть, напримѣръ, представленіе о Римѣ и тогда, когда его передъ нашими глазами нѣтъ. Слѣдовательно, существуетъ еще нѣчто, что болѣе непосредственно опредѣляетъ E-значеніе. Этимъ и является у Авенаріуса такъ называемая с и с т е м а C, подъ которой онъ понимаетъ нервную систему, центральную и периферическую, весь организмъ, который уже всегда опредѣляетъ собою измѣненія E-значеній. Эта система не есть только мозгъ въ физіологическомъ смыслѣ, а то общее, что измѣняетъ R-значеніе

въ E-значеніе. Допустимъ, что мы стоимъ передъ окномъ (R-значеніе), тогда мы имѣемъ соотвѣтствующее E-значеніе; закроемъ глаза, тогда R-значенія не будетъ, а E-значеніе мы все же будемъ имѣть. Оно, слѣдовательно, обусловливается измѣненіями самой системы C [1]). Такимъ образомъ можно установить слѣдующее соотношеніе между различными значеніями: R-значеніе дѣйствуетъ на систему C; измѣненія системы C вызываютъ E-значенія. Читатель уже здѣсь можетъ видѣть, до какой степени упрощается у Авенаріуса описаніе процесса познанія. Вмѣсто того, чтобы говорить, что есть „вещи“, которыя оказываютъ воздѣйствіе на „сознаніе“, результатомъ чего являются извѣстныя психическія состоянія, Авенаріусъ просто говоритъ: „R-значенія дѣйствуютъ измѣняющимъ образомъ на систему C, измѣненія которой влекутъ за собою соотвѣтствующія измѣненія E-значеній“. Здѣсь, какъ легко видѣть, дѣйствительно устраняются понятія: „психическій“, „вещи“, „сознаніе“ и т. п. Все сводится исключительно на высказываніе R-значеній, E-значеній и т. п.

Теперь ближайшая задача заключается въ томъ, чтобы прослѣдить всевозможныя измѣненія системы C, какъ обусловливающей E-значенія. Какого же рода измѣненія вообще возможны въ системѣ C? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, Авенаріусъ не станетъ прибѣгать къ какому-нибудь другому способу, какъ только лишь къ чистому описанію. Чистое описаніе можетъ констатировать только опредѣленныя и з м ѣ н е н і я.

Мы прежде всего замѣчаемъ, что система C, вслѣдствіе воздѣйствія извнѣ, подвергается разнообразнымъ измѣненіямъ; мы замѣчаемъ также, что эти внѣшнія воздѣйствія таковы, что они могутъ разрушать систему C. Это разрушительное дѣйствіе въ особенности замѣтно при сильныхъ возбужденіяхъ. Мы замѣчаемъ, напримѣръ, что сильное звуковое или свѣтовое возбужденіе и т. п. оказываетъ разрушающее вліяніе на чувствующіе аппараты. Изъ этого мы должны были бы сдѣлать заключеніе, что вообще всегда всякое возбужденіе оказываетъ разрушающее вліяніе, но противъ такого возможнаго заключенія говоритъ то обстоятельство, что система C фактически не разрушается, а сохраняется. Это можно объяснить только тѣмъ, что въ системѣ C

[1]) C—первая буква слова Cerebrum (мозгъ).

совершаются также и процессы, противоположные разрушенію, именно процессы, возстанавливающіе, находящіеся въ зависимости отъ процессовъ питанія. Поэтому всѣ процессы въ системѣ С мы можемъ раздѣлить на два класса, на процессы разрушенія и на процессы возстановленія. Система С то разрушается, благодаря воздѣйствію внѣшнихъ возбужденій, то возстанавливается, благодаря дѣйствію питанія; и очевидно, что для сохраненія системы С необходимо, чтобы эти процессы уравновѣшивали другъ друга, т. е. чтобы процессы разрушенія и процессы возстановленія были бы равны другъ другу. Такое равенство является необходимымъ условіемъ сохраненія жизни, потому что чрезмѣрное увеличеніе процессовъ возстановленія, т. е. накопленія питательнаго матеріала такъ же опасно для сохраненія жизни, какъ и чрезмѣрное увеличеніе процессовъ разрушенія, т. е. расходованія энергіи. Для сохраненія жизни необходимо равновѣсіе; и это равновѣсіе Авенаріусъ называетъ максимумомъ жизнесохраненія, что, другими словами, обозначаетъ, что система С находится въ состояніи покоя. По обыкновенной терминологіи, покой системы С мы могли бы обозначить, сказавъ, что трата и возобновленіе энергіи въ системѣ С находится въ состояніи полнаго равновѣсія. Это равновѣсіе можетъ нарушаться въ томъ случаѣ, когда разрушительные процессы подъ вліяніемъ возбужденій извнѣ будутъ возростать, но это нарушеніе равновѣсія или отклоненіе отъ максимума въ свою очередь будетъ уничтожаться при увеличеніи возстановительныхъ процессовъ, или при накопленіи питательныхъ матеріаловъ.

Пояснимъ на какомъ-либо примѣрѣ такое колебаніе. Молодой человѣкъ во время сна накопилъ извѣстное количество энергіи и утромъ находится въ состояніи максимума жизнесохраненія, т. е. въ этотъ моментъ у него приходъ энергіи равняется расходу ея. Если на него оказываетъ дѣйствіе какое-либо R-значеніе, то вслѣдствіе этого внезапно наступаетъ жизненная разность, т. е. приходъ можетъ быть меньше расхода, такъ что значеніе или величина жизнесохраненія можетъ дойти до минимума, но она, благодаря накопленію питательнаго матеріала, опять можетъ дойти до максимума. Такимъ образомъ въ системѣ С происходятъ измѣненія, которыя можно назвать колебаніями максимума и минимума жизнесохраненія. Этотъ законъ

смѣны различныхъ состояній системы С Авенаріусъ называетъ біомеханическимъ основнымъ закономъ, потому что онъ представляетъ собою физіологическое или физическое выраженіе жизненныхъ процессовъ. Этотъ законъ, который въ данномъ случаѣ является только лишь простымъ описаніемъ (безъ какихъ-либо объясненій) того, что происходитъ въ нашей системѣ С, представляетъ огромную важность для Авенаріуса потому, что онъ можетъ всевозможныя измѣненія Е-значеній выразить въ терминахъ измѣненій системы С.

Здѣсь я далъ только самое общее описаніе измѣненій системы С, но для того, чтобы рѣшить только что указанную задачу, необходимо опредѣлить всевозможныя колебанія, которымъ можетъ подвергаться система С; тогда мы будемъ въ состояніи показать, какое Е-значеніе обусловливается тѣмъ или инымъ колебаніемъ системы С. Поэтому-то описанію колебаній системы С Авенаріусъ посвящаетъ много мѣста. Послѣ этого онъ разсматриваетъ всевозможныя группы Е-значеній.

Мы имѣемъ, напримѣръ, слѣдующія Е-значенія. Я ощущаю бѣлый цвѣтъ, я ощущаю звукъ сильный или слабый, я чувствую удовольствіе или неудовольствіе, я вижу вещи, которыя мнѣ кажутся „знакомыми“ или „незнакомыми“, и т. п. Всѣ эти психическія состоянія Авенаріусъ подводитъ подъ опредѣленныя группы Е-значеній, и, что для насъ самое важное, выражаетъ ихъ въ терминахъ своего біомеханическаго закона. Такъ, напримѣръ, удовольствіе, которое въ ходячей психологіи признается результатомъ нормальной траты энергіи, по Авенаріусу, обусловливается максимумомъ жизнесохраненія; страданіе же обусловливается отклоненіемъ отъ него (такое отклоненіе Авенаріусъ называетъ „жизненной разностью“). Можно, конечно, и болѣе сложныя психическія состоянія выразить при помощи біомеханическаго закона или вообще указать зависимость отъ него. Такъ, напримѣръ, разрѣшеніе философомъ какой-нибудь проблемы, по Авенаріусу, складывается изъ слѣд. моментовъ: „желанія разрѣшить“, которое въ системѣ С соотвѣтствуетъ возникновенію жизненной разности, самого „процесса разрѣшенія“, которому соотвѣтствуютъ процессы уничтоженія жизненной разности, и т. п. Даже чувства этическія, эстетическія и соціальныя Авенаріусъ выражаетъ въ терминахъ колебаній системы С. Такимъ образомъ Авенаріусъ желаетъ

сдѣлать убѣдительнымъ, что нѣтъ Е-значеній, которыхъ нельзя было бы выразить въ терминахъ измѣненій системы С. Намъ нѣтъ надобности слѣдить за Авенаріусомъ въ его попыткахъ привести въ связь измѣненія Е-значеній отъ измѣненій системы С. Для насъ важно было отмѣтить, что, по Авенаріусу, всѣ высказыванія, или попросту „все“, мы можемъ выразить въ терминахъ біомеханическаго закона; мы можемъ въ этихъ терминахъ выразить какъ вещи, такъ и духовныя состоянія.

Теперь разсмотримъ, какъ рѣшаетъ Авенаріусъ вопросъ о реальности „вещей въ себѣ“. Тѣ, которые признаютъ реальность вещей въ себѣ, говорятъ, что существуютъ вещи внѣ насъ, которыя оказываютъ воздѣйствіе на насъ и т. п. Для Авенаріуса этотъ взглядъ, разумѣется, есть только лишь „высказываніе“, которое онъ долженъ описать, и притомъ только лишь въ терминахъ зависимости отъ измѣненія системы С. Такъ онъ дѣйствительно и поступаетъ. Онъ разсматриваетъ отношеніе между тѣмъ, что мы называемъ „вещью“, и тѣмъ, что мы называемъ „мыслью“, и находитъ, что онѣ совершенно тождественны въ томъ смыслѣ, что одно и другое есть „высказываніе“; и то, и другое высказываніе находится въ зависимости отъ измѣненія системы С. Оба эти высказыванія обусловливаются измѣненіями системы С, но различіе между ними заключается въ томъ, что высказываніе „вещь“ периферически обусловлено, а высказываніе „мысль“ центрально обусловлено. Пояснимъ это при помощи примѣра. Если я, напримѣръ, высказываю „столъ“ въ то время, когда я вижу его находящимся передъ собою, то это будетъ высказываніе вещи; это высказываніе у меня можетъ возникнуть только вслѣдствіе того, что на мою систему С дѣйствуетъ R-значеніе, которое притомъ дѣйствуетъ на ея периферическую часть. Если же я высказываю столъ въ отсутствіи его, то у меня, по обыкновенной терминологіи, будетъ „мысль“ о столѣ, а съ точки зрѣнія Авенаріуса, у меня будетъ высказываніе, обусловленное измѣненіемъ системы С, но только на этотъ разъ центрально обусловленное. Такимъ образомъ ясно, что вещь и мысль есть одно и то же, именно въ томъ смыслѣ, что и одно и другое есть высказываніе, обусловленное измѣненіемъ системы С. Различіе между ними состоитъ только въ томъ, что онѣ различно обусловлены. Теперь ясно и отношеніе Авенаріуса къ вещи въ себѣ. Можетъ ли онъ признавать что-либо, что существуетъ независимо отъ нашихъ представленій? Конечно, нѣтъ. Стоя на точкѣ зрѣнія чистаго описанія, Авенаріусъ можетъ говорить только объ R-значеніи, объ измѣненіи системы С и т. п.; больше ни о чемъ рѣчи быть не можетъ въ ученіи Авенаріуса, и разумѣется это же справедливо о вещи въ себѣ, а такъ какъ вещь въ себѣ предполагаетъ именно существованіе чего-то такого, что независимо отъ непосредственно нами воспринимаемаго, т. е. отъ R-значенія, то очевидно, что и самое существованіе ея не можетъ быть признано. Въ теоріи познанія Авенаріуса не можетъ быть рѣчи о вещи въ себѣ. Въ этомъ отношеніи она тождественна съ имманентной школой.

Замѣтивъ это, отвѣтимъ на вопросъ, что называется чистымъ опытомъ. Разумѣется и на этотъ вопросъ, Авенаріусъ будетъ отвѣчать съ точки зрѣнія тѣхъ или другихъ высказываній. Авенаріусъ находитъ, что, если индивидуумъ высказываетъ „опытъ“, то онъ это дѣлаетъ въ такой мѣрѣ, въ какой его высказыванія зависятъ отъ измѣненій системы С, которыя въ свою очередь вызываются измѣненіями R-значеній. Поэтому, говоря о чемъ-нибудь, какъ объ опытѣ, я, по Авенаріусу, долженъ утверждать, что данное Е-значеніе зависитъ отъ измѣненія системы С, которое само вызывается измѣненіями R-значеній. Все, что подходитъ подъ указанную формулу, и составляетъ опытъ. Изъ этого легко понять, что̀ Авенаріусъ будетъ называть чистымъ опытомъ. Чтобы получить это послѣднее, надо элиминировать всѣ тѣ элементы, которые зависимы только отъ С, но которые совершенно не находятся въ зависимости отъ измѣненія R-значеній. Если мы возьмемъ, напримѣръ, понятіе „необходимости“, которое присуще понятію причинности, то этотъ элементъ мы должны отбросить, потому что онъ зависитъ только отъ измѣненія системы С и не имѣетъ обусловливающаго R-значенія. Элиминировавъ всѣ такіе элементы, мы можемъ имѣть чистый опытъ.

Этимъ собственно заканчивается содержаніе сочиненія „Критика чистаго опыта“. Въ немъ Авенаріусъ приходитъ къ чистому эмпиризму, считающему незаконными какіе бы то ни были элементы, не полученные изъ опыта.

Отношеніе Авенаріуса къ реальности сдѣлается для насъ еще болѣе яснымъ, если мы разсмотримъ содержаніе другой его книги, которая называется „Человѣческое міропониманіе“.

Въ этой книгѣ Авенаріусъ ставитъ вопросъ: „что́ есть все“? Переводя на обыкновенный философскій языкъ этотъ вопросъ, мы должны были бы сказать, въ чемъ заключается сущность дѣйствительности? Авенаріусъ, согласно своему методу чистаго описанія, разрѣшаетъ его слѣдующимъ образомъ. Именно онъ прежде всего спрашиваетъ, въ чемъ заключается то, что является предметомъ первоначальнаго непосредственнаго воспріятія. Если это есть духовное, то мы должны были бы сказать, что сущность дѣйствительности есть духовное; если это есть нѣчто матеріальное, то мы имѣли бы право сказать, что сущность дѣйствительности есть нѣчто матеріальное и т. д. Авенаріусъ, какъ мы видѣли выше, находитъ, что такимъ первоначально воспринимаемымъ, или такимъ первоначально находимымъ является „окружающее“, „среда“, „сочеловѣки“ и „высказываемое“. Первоначально для нашего познанія больше ничего не существуетъ. За предѣлы этого первоначально находимаго, по Авенаріусу, нельзя выходить, стремясь разрѣшить данный вопросъ. Если мы будемъ держаться этого правила, то мы увидимъ, что ни о какомъ „духѣ“, какъ о чемъ-либо принципіально отличномъ отъ „тѣла“, не можетъ быть и рѣчи.

Но кромѣ того, для разрѣшенія указаннаго вопроса я долженъ допустить еще гипотезу, именно, я долженъ допустить, что тѣ движенія, которыя совершаетъ сочеловѣкъ, также относятся къ его высказываніямъ, напримѣръ, цвѣтовъ, запаховъ, тоновъ и т. п. какъ и мои движенія относятся къ моимъ высказываніямъ. Я вижу, напримѣръ, что сочеловѣкъ совершаетъ движенія, которыя, конечно, всегда имѣютъ механическій характеръ, напримѣръ онъ протягиваетъ руку къ стакану съ водой, но я долженъ допустить, что здѣсь, кромѣ чисто механическаго движенія, существуетъ еще какое-то амеханическое состояніе, обозначающее желаніе напиться воды. Другими словами, я предполагаю, что, кромѣ воспринимаемыхъ мною движеній, существуютъ еще и опредѣленные психическія состоянія, по обыкновенной терминологіи.

Я предполагаю, слѣдовательно, что у моего сочеловѣка съ механическими движеніями связаны какія-то состоянія, которыя я могу назвать амеханическими. Но что это за амеханическія состоянія? Желая отвѣтить на этотъ вопросъ, философы, да и вообще человѣкъ, впадаютъ въ метафизику.

Именно въ то время, какъ въ констатированіи амеханическихъ состояній имѣется только лишь опредѣленное Е-значеніе, они стремятся опредѣлить, гдѣ находится это Е-значеніе, и не будучи въ состояніи найти его среди того, что они называютъ окружающимъ, или вещами, они дѣлаютъ предположеніе, что оно находится гдѣ-то внутри человѣка. „Такъ какъ голосъ человѣка, говоритъ Авенаріусъ, выходитъ изнутри, такъ какъ самъ сочеловѣкъ локализуетъ извѣстныя чувства въ органахъ своего тѣла, которые въ общемъ принадлежатъ его внутреннему, то человѣкъ, воспринимающій движенія сочеловѣка, относитъ указанныя амеханическія значенія, приписываемыя сочеловѣку, въ его внутреннее, и это тѣмъ легче, что они въ самомъ дѣлѣ во внѣшней части сочеловѣка не находимы“.

Какъ только такое опредѣленіе сдѣлано, тотчасъ же вмѣстѣ съ этимъ признается существованіе особаго внутренняго міра, который, разумѣется, совершенно отличается отъ міра внѣшняго. Все познаваемое дѣлится для него, такимъ образомъ, на двѣ части, кореннымъ образомъ другъ отъ друга отличающіяся и въ извѣстномъ смыслѣ пространственно другъ отъ друга отдѣленныя. Является представленіе о двухъ отличныхъ другъ отъ друга мірахъ. Является представленіе о чемъ-то пространственномъ, протяженномъ и о чемъ-то такомъ, что не пространственно. Это послѣднее въ отличіе отъ перваго человѣкъ считаетъ духовнымъ, въ то время, какъ первое онъ считаетъ матеріальнымъ.

Разъ такое различіе допущено, человѣкъ представляется существомъ двойственнымъ, состоящимъ изъ души и тѣла. Тѣло представляется мѣстомъ, въ которомъ обитаетъ душа. Такимъ образомъ возникаетъ представленіе объ особой сущности, именно душѣ. Но какъ только мы предположимъ существованіе двухъ отличныхъ другъ отъ друга міровъ, то мы тотчасъ попадемъ въ затруднительное положеніе, когда намъ нужно объяснить, какимъ образомъ внѣшній міръ дѣлается достояніемъ сознанія или становится міромъ внутреннимъ и наоборотъ. „Предметъ вѣчно остается извнѣ, мышленіе вѣчно остается внутри. Если мы исходимъ отъ бытія, то мы никакъ не можемъ ввести предметъ въ сознаніе. Если мы исходимъ отъ сознанія, то мы никакъ не можемъ придти къ предмету“.

Это происходитъ именно оттого, что мы допустили ошибку, заключающуюся въ томъ, что мы видоизмѣнили

наше первоначальное положеніе, или исходный пунктъ. Тамъ были только высказыванія, мы же вмѣсто того, чтобы только описывать наше познаніе, допустили еще объясненіе, именно мы внесли отъ себя элементы, которыхъ не было въ первоначальномъ воспріятіи: мы ввели внутренній міръ. Мы видоизмѣнили первоначальный исходный пунктъ, допустивши внутренній міръ, въ который стали помѣщать наши духовныя состоянія [1]).

Такой ошибочный процессъ созиданія внутренняго міра Авенаріусъ называетъ интроекціей. Для того, чтобы исправить ошибку, намъ необходимо устранить интроекцію и вернуться къ первоначальному положенію, въ которомъ нѣтъ никакого различія между духовнымъ и тѣлеснымъ.

По мнѣнію Авенаріуса, если бы мы не отступали отъ первоначальной точки зрѣнія, то мы не пришли бы къ признанію какой-то души, какъ чего-то совершенно отличнаго отъ тѣла. Если бы при обсужденіи вопроса о сущности дѣйствительности мы вернулись къ исходному пункту нашего познанія, то мы увидѣли бы, что такого противоположенія, какъ „духъ" и „матерія", какъ „я" и „не-я", міръ внутренній и міръ внѣшній, міръ субъективный и міръ объективный, какъ принципіельно другъ отъ друга отличныхъ, проводить нельзя, потому что „я" и „не-я", суть только лишь высказыванія; мы ихъ находимъ въ нашемъ первоначальномъ исходномъ пунктѣ тѣснѣйшимъ образомъ другъ съ другомъ связанными. Я не могу думать о „я" безъ того, чтобы не думать въ то же время о „не-я" и наоборотъ. „Я" и „не-я" суть оба вмѣстѣ первоначально находимыя. Думая о столѣ, я непремѣнно примышляю свое „я", какъ, и думая о своемъ „я", я примышляю какія-нибудь вещи. Эту связь Авенаріусъ называетъ эмпиріокритической принципіальной координаціей.

По эмпиріокритической принципіальной координаціи, то, что мы называемъ мыслью, на самомъ дѣлѣ всегда тѣснѣйшимъ образомъ связано съ тѣмъ, что мы называемъ вещью, и то, что мы называемъ вещью, всегда неразрывно связано съ тѣмъ, что мы называемъ мыслью. Между ними нѣтъ коренного различія: это два противоположныхъ члена

[1]) Отсюда возникаетъ та ложная теорія, которая въ особенности распространена среди физіологовъ, что будто бы наши мысли находятся гдѣ-то внутри насъ, именно въ нашемъ мозгу.

одного и того же ряда. Другими словами, то, что было вещью, можетъ сдѣлаться мыслью и наоборотъ. Если стать на точку зрѣнія принципіальной координаціи, то мы никогда не были бы въ состояніи сказать, что душа и вещь представляютъ собою нѣчто абсолютно отличное другъ отъ друга. Въ дѣйствительности они одно и то же.

Такимъ образомъ Авенаріусъ высказывается противъ дуализма и становится на сторону монизма. Но онъ не матеріалистъ и не спиритуалистъ, ибо, отрицая даже слова „матерія", „духъ", онъ конечно, не считаетъ ихъ основой сущаго. По его мнѣнію, между матеріей и духомъ нѣтъ принціпіальнаго различія, между матеріальнымъ и духовнымъ, между мыслью и вещью никакой разницы нѣтъ: и то, и другое суть высказыванія, одинъ разъ обусловленныя периферически, а другой разъ центрально. Отсюда понятно, почему на вопросъ о существованіи вещи въ себѣ Авенаріусъ долженъ отвѣчать отрицательно. По его мнѣнію, мы можемъ говорить только о томъ, что содержится въ принципіальной координаціи. Разъ въ ней нѣтъ ничего подобнаго тому, что философы называютъ вещью въ себѣ, то значитъ ее и вовсе нельзя признавать. Всѣ подобныя понятія надо выбросить, чтобы сохранить методъ чистаго описанія.

Теперь я укажу на то мѣсто, которое Авенаріусъ занимаетъ въ ученіи о реальности. Мы видѣли, что на вопросъ о реальности познанія даютъ отвѣтъ слѣдующія теоріи: наивный реализмъ, гносеологическій идеализмъ, трансцендентальный идеализмъ, трансцендентальный реализмъ. Какъ ни странно на первый взглядъ, но слѣдуетъ признать, что ученіе Авенаріуса сближается съ наивнымъ реализмомъ, потому что онъ, подобно наивному реалисту, утверждаетъ, что мы воспринимаемъ вещи такъ, какъ онѣ существуютъ. Но ближе всего онъ подходитъ къ имманентной школѣ. Какъ Шуппе, Шубертъ-Зольдернъ, Ремке, такъ и онъ говоритъ, что внѣ непосредственно нами воспринимаемаго ничего нѣтъ: вещи существуютъ, поскольку онѣ суть достояніе сознанія, что мышленія безъ бытія и бытія безъ мышленія нѣтъ. Преимущество Авенаріуса заключается только въ томъ, что въ то время, какъ Шуппе и вообще представители имманентной школы для защиты своей теоріи должны были изобрѣсти универсальный разумъ, Авенаріусъ строитъ свои теоріи,

по возможности не отклоняясь отъ естественно-историческаго метода чистаго описанія [1]).

Мы разсмотрѣли двѣ группы ученій, реалистическую и идеалистическую по вопросу о реальности познанія. Послѣ этого обзора намъ слѣдуетъ дать отвѣтъ на вопросъ, какое же ученіе мы должны считать единственно правильнымъ, другими словами, намъ нужно рѣшить вопросъ, существуетъ ли какая-нибудь реальность внѣ нашего сознанія? По Беркли и Миллю, которые, какъ мы видѣли, являются представителями гносеологическаго идеализма, все существуетъ лишь постольку, поскольку мы его воспринимаемъ, все существуетъ только лишь, какъ наше представленіе. Но это утвержденіе гносеологическаго идеализма не можетъ быть признано правильнымъ. Мы должны допустить существованіе чего-либо такого, что находится внѣ сознанія, для того, чтобы быть въ состояніи объяснить познаніе. Это „нѣчто“ мы, пользуясь общепринятой терминологіей, будемъ называть трансцендентнымъ или транссубъективнымъ. Только при допущеніи этого послѣдняго познаніе можетъ быть объяснено. Вотъ почему и сами сторонники гносеологисескаго идеализма помимо собственнаго желанія допускаютъ его существованіе. Напримѣръ, Беркли, какъ мы видѣли, для того, чтобы объяснить тотъ фактъ, что мы въ нашемъ познаніи имѣемъ представленіе о закономѣрно другъ съ другомъ связанныхъ вещахъ, предполагалъ, что „Богъ“ придаетъ нашимъ ощущеніямъ закономѣрность. Но не очевидно ли, что въ данномъ случаѣ онъ только лишь вмѣсто „вещей въ себѣ“ и вмѣсто міра трансцендентнаго призналъ существованіе Бога, или, другими словами, „вещи въ себѣ“ замѣнилъ Богомъ? Приблизительно такъ поступаетъ и Милль. Онъ находитъ, что то, что мы называемъ вещами, есть не что иное, какъ „постоянно пребывающія возможности ощущенія“. Если я говорю, что вещь существуетъ, или что она находится въ другой комнатѣ, то я этимъ собственно утверждаю, что существованіе этой вещи сводится только лишь къ возможности ощущенія.

[1]) Почти тождественной съ теоріей познанія Авенаріуса является теорія *Маха*, изложенная въ его Analyse der Empfindungen (имѣется русскій переводъ: Научно-популярные очерки. 1899). Существованіе полнаго сходства между двумя теоріями избавляетъ меня отъ необходимости излагать отдѣльно теорію познанія Маха.

Но вѣдь, если сказать, что что-либо существуетъ, какъ возможность ощущенія, то развѣ эта „возможность ощущенія“ не есть на самомъ дѣлѣ „вещь“, которая существуетъ независимо отъ нашего сознанія. Имманентная школа утверждаетъ, что „я“ и „не-я“ находится въ абсолютной связи другъ съ другомъ, или что то же, „я“ безъ опредѣленнаго содержанія не мыслимо, какъ не мыслимо и „бытіе“ безъ мышленія. Съ первымъ утвержденіемъ можно согласиться и признать, что мышленія безъ бытія не можетъ быть, истинности же обратнаго положенія, именно, что вещей не можетъ быть безъ сознанія, или что „не-я“ не можетъ быть безъ „я“, мы никакъ не можемъ признать, ибо если это положеніе довести до крайняго предѣла, то окажется, что собственно сознаніе созидаетъ вещи, чего, разумѣется, никакъ допустить нельзя. Для поясненія неправильности этого положенія возьмемъ примѣръ. Предо мною находится минералъ, о которомъ можно сказать, что онъ шероховатый, холодный, тяжелый и т. п. Эта вещь представляется мнѣ совокупностью извѣстныхъ качествъ. По мнѣнію сторонниковъ имманентной школы, то, что мы вообще называемъ предметомъ, въ дѣйствительности есть совокупность опредѣленныхъ качествъ; совокупность этихъ качествъ и предметъ—это одно и то же. Но вѣрно ли, что одно совершенно покрывается другимъ? Предположимъ, что передъ вышеуказаннымъ предметомъ находится существо, организованное иначе, чѣмъ мы, но обладающее нашей мыслительной способностью. Несомнѣнно, конечно, что для этого существа вышеуказанной вещи не существовало бы, потому что для него не существовало бы ни одного изъ ея качествъ. Изъ даннаго примѣра ясно, что предмета не существуетъ для даннаго организма, но что абсолютно, независимо отъ этого организма существуетъ нѣчто. Это и есть трансцендентное или транссубъективное. Такимъ образомъ въ главномъ положеніи гносеологическаго идеализма мы можемъ признать правильной только лишь первую половину, именно, что мышленія безъ бытія не можетъ быть, и рѣшительно отвергаемъ утвержденіе, что „не-я“ безъ „я“ не можетъ существовать.

Переходимъ къ другому утвержденію имманентной школы, именно къ ея признанію объективности чувственныхъ качествъ. Въ этомъ отношеніи, какъ мы видѣли, имманентная школа расходится съ физіологіей, доказываю-

щей субъективность ощущеній звука, цвѣта. Какъ мы видѣли, физіологія показала, что колебанія матеріальныхъ частицъ внѣшняго міра, воздѣйствующія на матеріальныя частицы мозга, являются причиной возникновенія въ насъ ощущеній тѣхъ или другихъ чувственныхъ качествъ. Сторонники имманентной школы находятъ, что этого нельзя признать, потому что никакъ нельзя понять, какъ могло бы ощущеніе получаться изъ столкновенія атомовъ беззвучныхъ и безцвѣтныхъ. Поэтому они предполагаютъ, что чувственныя качества существуютъ объективно. Но мнѣ кажется, что нѣтъ никакихъ основаній отрицать то, что имѣетъ фактическій характеръ. Несомнѣнно, что возникновеніе ощущеній является результатомъ указаннаго выше взаимодѣйствія. Поэтому слѣдуетъ признать фактъ даже въ томъ случаѣ, если мы не въ состояніи объяснить его. Во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ отрицать его въ угоду той или иной философской теоріи, какъ это дѣлаютъ сторонники имманентной школы. Слѣдовательно, наши ощущенія являются показателемъ того, что внѣ ихъ существуетъ нѣчто, ихъ вызывающее. То же самое слѣдуетъ сказать и о реальности у трансцендентальныхъ идеалистовъ. Какъ мы видѣли, Кантъ признавалъ существованіе вещей въ себѣ, къ которымъ не приложимы формы времени, пространства и причинной связи; эти формы имъ придаетъ само сознаніе. Но въ виду того, что въ этомъ случаѣ въ теоріи Канта получалось несомнѣнное противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что вещи, къ которымъ не примѣнимы категоріи причинности, оказываютъ причинное воздѣйствіе, то нѣкоторые кантіанцы пытались объяснить познаніе безъ допущенія вещей въ себѣ. По ихъ мнѣнію, „вещей въ себѣ“ съ указанными свойствами совсѣмъ не существуетъ. По ихъ мнѣнію, нѣтъ міра трансцендентнаго, какъ чего-либо существующаго внѣ сознанія. Все то, что мы называемъ вещами, или предметами, есть лишь связь извѣстныхъ представленій, совершающаяся по извѣстному закону. Форму этимъ связямъ придаетъ само наше сознаніе. „Предметъ, говоритъ Виндельбандъ, есть сумма представленій, связанныхъ по извѣстному правилу“.. Вотъ, напримѣръ, передъ нами доска. Всѣ мы, созерцающіе эту доску, будемъ утверждать, что доска имѣетъ черный цвѣтъ, что на ней при извѣстныхъ условіяхъ могутъ возникать бѣлые знаки и т. п., и всѣ подъ словомъ „классная доска“ будутъ понимать одно и то же. Это собственно обозначаетъ утвержденіе: связи извѣстной суммы ощущеній по извѣстнымъ общеобязательнымъ правиламъ и есть вещи. Спрашивать же, не есть ли предметъ нѣчто бо̀льше, чѣмъ совокупность ощущеній, объединенныхъ умственнымъ синтезомъ, по мнѣнію Виндельбанда, безполезно, да притомъ же вопросъ этотъ не разрѣшимъ. Все, что мы знаемъ о предметахъ, сводится лишь въ совокупности извѣстныхъ ощущеній. Въ этомъ отношеніи Виндельбандъ, конечно, правъ. Предметъ есть для насъ не больше, какъ извѣстная совокупность ощущеній, связанныхъ по извѣстному правилу. Но для насъ важно не то, что̀ есть предметъ, а чѣмъ вызывается въ насъ представленіе предмета. Мы хотимъ знать, нѣтъ ли за ощущеніями *a*, *b*, *c* и т. д. чего-то, не похожаго на нихъ и вызывающаго ихъ. На этотъ вопросъ ни Виндельбандъ, ни вообще трансцендентальный идеалистъ не даютъ отвѣта, устраняютъ его признаніемъ ненаучности такого вопроса. Вопросъ заключается именно въ томъ, можемъ ли мы объяснить возникновеніе понятія предмета въ сознаніи только при помощи однихъ ощущеній. Иначе говоря, если мы имѣемъ въ сознаніи рядъ ощущеній *a*, *b*, *c* и т. д., то, спрашивается, не существуетъ ли помимо нашего сознанія еще чего-то, что, не будучи похоже на ощущенія, вызываетъ эти послѣднія. Для рѣшенія этого вопроса, будемъ исходить изъ фактовъ. Возьмемъ извѣстные уже намъ факты изъ области физіологіи, именно, что у насъ есть ощущенія чувственныхъ качествъ, вызываемыя чѣмъ-то на нихъ непохожимъ, такъ, напримѣръ, ощущенія цвѣта вызываются волнообразными колебаніями эѳира, съ ними совершенно несходными. Изъ этого мы дѣлаемъ заключеніе, что вообще ощущенія являются показателемъ того, что за ними находится нѣчто, ихъ вызывающее. Мы можемъ, обобщая это, сказать, что всякое ощущеніе является показателемъ того, что его причина есть нѣчто на него не похоже. Физикъ скажетъ, что ощущеніе звука является показателемъ того, что внѣ насъ происходятъ разрѣженія и сгущенія воздуха, непохожія на него; ощущеніе цвѣта и звука есть символъ, знакъ для процессовъ на нихъ не похожихъ. То же самое мы можемъ сказать вообще относительно всѣхъ другихъ ощущеній.

Утвержденіе трансцендентальныхъ идеалистовъ, по которому то, что мы называемъ предметами, есть только лишь связь извѣстныхъ представленій, связь, совершающаяся по

извѣстному закону, при чемъ эта связь созидается самимъ нашимъ сознаніемъ, предполагаетъ, что познаніе можетъ быть объяснено безъ допущенія чего бы то ни было трансцендентнаго.

Но если нѣтъ ничего трансцендентнаго, опредѣляющаго наше познаніе, то отчего же мы въ томъ или другомъ случаѣ примѣняемъ ту, а не другую форму, почему, напримѣръ, когда мы усматриваемъ, что паденіе камня является причиной сотрясенія воздуха, мы примѣняемъ категорію или форму причинности, а не какую-нибудь другую категорію, какъ, напримѣръ, категорію субстанціальности и т. п. Почему въ другомъ случаѣ мы всѣ примѣняемъ форму времени, въ третьемъ форму пространства? Чѣмъ объяснить примѣненіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ опредѣленной формы? Конечно, только тѣмъ, что не одно сознаніе играетъ опредѣляющую роль, а есть еще и трансцендентное нѣчто, такъ какъ наше познаніе есть продуктъ д в у х ъ факторовъ: сознанія и чего-то трансцендентнаго.

Такимъ образомъ, если попытаться построить познаніе изъ однихъ только субъективныхъ элементовъ, какъ это дѣлаютъ трансцендентальные идеалисты, то объяснить возникновеніе познанія окажется невозможнымъ. Если же мы допустимъ, что существуютъ вещи въ себѣ, которыя содержатъ въ себѣ нѣчто, что возбуждаетъ наше сознаніе къ тому, чтобы оно примѣняло именно ту, а не другую форму, то наше познаніе будетъ объяснено.

Мы видѣли, что ощущенія являются показателемъ существованія чего-либо позади воспринимаемыхъ свойствъ. Признавая это, мы становимся на точку зрѣнія р е а л и з м а. Этотъ реализмъ мы въ отличіе отъ наивнаго реализма будемъ называть к р и т и ч е с к и м ъ, такъ какъ онъ является продуктомъ философской рефлексіи, продуктомъ критическаго разсмотрѣнія познанія. Для полноты рѣшенія вопроса о реальности намъ нужно было бы отвѣтить еще на вопросъ о реальности, которую мы можемъ приписать пространству. Мы, оставаясь на занятой нами точкѣ зрѣнія, должны признать, что нѣчто, отличающееся по своему содержанію отъ нашего представленія пространства, вызываетъ въ насъ это представленіе. Но какова же реальность этого пространства? На этотъ вопросъ мы не можемъ отвѣтить и, стоя на гносеологической точкѣ зрѣнія, мы даже не вправѣ рѣшать его, ибо онъ относится къ области ме-

тафизики. Намъ для разрѣшенія его пришлось бы разсматривать свойства духа, матеріи, дѣйствіе духа на матерію, матеріи на духъ и т. д.; только при этихъ условіяхъ мы были бы въ состояніи построить гипотезу относительно природы реальнаго пространства. Въ данномъ случаѣ намъ приходится ограничиться лишь нѣсколькими замѣчаніями. Мы бы сказали, что эту реальность правильно было бы назвать а н а л о г о м ъ пространства, т. е. допустить, что то, что вызываетъ въ насъ представленіе пространства, есть нѣчто, что только сходно съ пространствомъ. Нѣкоторые философы, напримѣръ *Гартманъ,* утверждаютъ, что эта реальность представляетъ собою полнѣйшее сходство съ нашимъ представленіемъ пространства и даже обладаетъ тремя измѣреніями. *Лотце,* являясь сторонникомъ реалистической теоріи, понимаетъ пространство совершенно своеобразно. По его мнѣнію, существуютъ непротяженныя частицы матеріи, оказывающія воздѣйствіе на духъ, результатомъ чего и является представленіе пространства. Такимъ образомъ и Лотце является представителемъ реалистической теоріи, но онъ реалистъ, очевидно, въ иномъ смыслѣ, чѣмъ Гартманъ. Защищаемая мною теорія также нуждается въ какомъ-нибудь обозначеніи. Ее можно было бы назвать и д е а л ь н о-р е а л и с т и ч е с к о й, ибо по этой теоріи все нами познаваемое является результатомъ взаимодѣйствія двухъ факторовъ: именно реальнаго бытія и познающаго сознанія.

Литература.

Сочиненія Авенаріуса:

Kritik der reinen Erfahrung. B. I—II. 1888—1890.

Der menschliche Weltbegriff. 1891. Имѣется плохой русскій переводъ этого сочиненія: „Человѣческое понятіе о мірѣ“. Спб. 1901.

Объ Авенаріусѣ:

Карстаньенъ. Введеніе въ критику чистаго опыта. Пер. В. Лесевича. Спб. 1898.

Карстаньенъ. Авенаріусъ и его общая теорія познанія. Перев. А. Шиманскаго. Кіевъ. 1902.

Челпановъ. Авенаріусъ и его школа. (Труды Кіевской Психологич. Семинаріи. Т. І-й выпускъ 2-й).

Сторонниками реализма въ современной философіи являются:

Спенсеръ. Основанія психологіи. Спб. 1897. Основныя начала. 1889.

Вундтъ. System der Philosophie. 1897 русск. пер. Система философіи. Спб. 1902.

Риль. Der philosophische Kriticismus. B. II. 1876—87.

Гартманъ. Das Grundproblem d. Erkenntnisstheorie. 1889.

Volkelt. Erfahrung und Denken. 1886.

Отдѣлъ II.

Онтологическая проблема.

ГЛАВА VII-я.

Философскія ученія о матеріи (атомизмъ, динамизмъ и т. п.).

Въ настоящемъ отдѣлѣ перейдемъ къ разсмотрѣнію онтологической проблемы, которая заключается въ опредѣленіи начала, или принципа, лежащаго въ основѣ дѣйствительности, т. е. въ разрѣшеніи вопроса, изъ чего составляется все то, что существуетъ.

Но какъ найти основоначало? Какіе вообще существуютъ пути для разрѣшенія этого вопроса?

Въ нашемъ опытѣ намъ даны два рода явленій: во внутреннемъ опытѣ намъ даны чувства, мысли, желанія, вообще такъ называемые психическіе процессы, во внѣшнемъ опытѣ намъ даны вещи матеріальныя, обладающія протяженностью, способностью движенія, непроницаемостью и т. п. Такимъ образомъ, съ одной стороны, намъ дано духовное, съ другой стороны—физическое или матеріальное. Кромѣ этихъ двухъ категорій явленій, въ нашемъ опытѣ больше ничего не существуетъ. Если философъ при разрѣшеніи вышеуказаннаго вопроса станетъ руководиться тѣмъ, что ему дано въ опытѣ, то какую изъ двухъ указанныхъ категорій явленій онъ долженъ положить въ основаніе своей системы? Конечно, ту, реальность которой болѣе очевидна, болѣе несомнѣнна. Нѣкоторые думаютъ, что такою несомнѣнною реальностью является матерія или матеріальное. Что матерія существуетъ, это, по ихъ мнѣнію, несомнѣнно, а что существуетъ еще что-нибудь другое, это должно быть доказано. Матерія имѣетъ, такъ сказать, первоначальное существованіе, что же касается духовнаго, то оно обладаетъ реальностью производной; поэтому они думаютъ, что основой дѣйствительности слѣдуетъ считать матерію. Въ мірѣ существуетъ только матерія, существованіе только матеріи вполнѣ очевидно. Подъ матеріей они понимаютъ въ большинствѣ случаевъ матеріальные атомы, изъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, созидается вся дѣятельность, все существующее. Поэтому душа, сознаніе, мысль есть не что иное, какъ движеніе матеріальныхъ атомовъ. Это ученіе называется матеріализмомъ.

Но можно разсуждать и иначе. Именно можно утверждать, что несомнѣнной реальностью является духовное, духъ. Дѣйствительность созидается не изъ матеріальныхъ атомовъ, а изъ атомовъ, которые можно было бы назвать духовными. Это ученіе—идеалистическое или спиритуалистическое.

Можно также сказать, что все существующее есть проявленіе особаго начала или особой субстанціи, которая сама по себѣ не есть ни духовное, ни матеріальное, и по отношенію къ которой то, что мы называемъ духовнымъ и матеріальнымъ, оказывается только проявленіемъ (психофизическій монизмъ).

Такимъ образомъ мы получаемъ три основныхъ рѣшенія онтологической проблемы: именно ученіе матеріалистическое, спиритуалистическое и психофическій монизмъ.

Онтологическая проблема, которая имѣетъ своимъ предметомъ всю дѣйствительность, все существующее, можетъ получить разрѣшеніе въ томъ случаѣ, если мы разсмотримъ проявленія жизни живыхъ существъ, т. е. тотъ пунктъ дѣйствительности, въ которомъ происходитъ очевидное соприкосновеніе между духовными и тѣлесными явленіями.

Но предварительно мы должны разсмотрѣть, что̀ такое матерія. Это окажется необходимымъ впослѣдствіи при разсмотрѣніи взаимнаго отношенія между матеріальными и духовными явленіями. Кромѣ того, вопросъ о матеріи самъ по себѣ представляетъ значительный философскій интересъ. При разрѣшеніи его являются очень существенными различныя гносеологическія предпосылки.

Основными свойствами того, что мы называемъ матеріей, или матеріальнымъ тѣломъ, мы должны признать про-

тяженность (тѣло занимаетъ извѣстную часть пространства), непроницаемость (мѣсто его не можетъ быть занято другимъ); тѣло обладаетъ извѣстной массой и т. п.

Прежде всего возникаетъ вопросъ, изъ чего состоитъ матеріальная протяженность? Самое общее наблюденіе показываетъ, что протяженность тѣла дѣлится на части, которыя въ свою очередь могутъ быть дѣлимы далѣе на такія мелкія части, которыя едва доступны для нашего воспріятія. Объ этихъ наимельчайшихъ, едва доступныхъ для нашего наблюденія, частяхъ нужно сказать то же самое. Но въ виду недоступности ихъ наблюденію, это послѣднее должно уступить мѣсто умозрѣнію: при разсмотрѣніи вопроса о дѣлимости указанныхъ мельчайшихъ частицъ мы должны прибѣгнуть къ умозаключеніямъ, которыя въ непосредственномъ опытѣ не могутъ быть провѣрены. Какъ только мы поставляемъ вопросъ о дальнѣйшей дѣлимости матеріальныхъ частичекъ, тотчасъ возникаютъ трудности. Если мы предположимъ, что частички эти дѣлимы до безконечности, то онѣ перестаютъ быть непротяженными; тогда становится совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ протяженныя тѣла составляются изъ протяженныхъ точекъ. Другая трудность возникаетъ въ томъ случаѣ, когда мы допустимъ, что эти частички въ извѣстный моментъ перестаютъ быть дѣлимы, становятся недѣлимыми. Эти частички, недоступныя для нашего воспріятія, представляютъ собою тѣла, которыя недѣлимы. Оттого они и называются атомами, что значитъ по-гречески недѣлимые. Существованіе такихъ частичекъ признаетъ атомистическое ученіе *Демокрита* [1]).

Признавши логическую необходимость допущенія послѣднихъ недѣлимыхъ частичекъ матеріи, Демокритъ строитъ дальнѣйшія предположенія относительно свойствъ этихъ частичекъ. Они сводятся къ слѣдующему. Частички или атомы имѣютъ различную величину и различную форму. Есть атомы шарообразные, есть атомы, имѣющіе форму куба, октеадра и т. п. Атомы отличаются другъ отъ друга только величиной и формой; что же касается матеріальнаго строенія, то они всѣ совершенно однородны, т. е. качественно тождественны. Атомы располагаются такимъ образомъ, что между ними всегда остается промежутокъ или пустое пространство. Безъ допущенія этого послѣдняго никакъ нельзя было бы понять возможность движенія. По сравненію позднѣйшаго сторонника этого ученія *Лукреція* (94—54 до Р. Хр.), этотъ пустой промежутокъ такъ же нуженъ для движенія атомовъ, какъ рыбамъ необходимъ пустой промежутокъ, чтобы они могли плавать. Атомы абсолютно тверды, форма ихъ не измѣняется. Они не уничтожимы, т. е. вѣчны. Матеріальныя тѣла, по ученію атомистовъ, складываются изъ отдѣльныхъ элементовъ, дискретно расположенныхъ, т. е. отдѣленныхъ другъ отъ друга пустымъ пространствомъ.

[1]) О Демокритѣ см. *Zeller*. Philosophie d. Griechen. Erster Theil. 1876, стр. 764—781.

Противъ основныхъ положеній атомистики въ древней философіи высказался *Аристотель* (384—322 до Р. Хр.). Онъ находилъ невозможнымъ допустить недѣлимость величинъ и пустоту. По его опредѣленію, непрерывность мы имѣемъ въ томъ случаѣ, когда соприкасающіяся границы какихъ-либо тѣлъ представляютъ изъ себя одно и то же. Изъ этого опредѣленія непрерывности слѣдуетъ, что „изъ недѣлимаго не можетъ возникнуть непрерывной величины, потому что, если недѣлимыя величины соприкасаются другъ съ другомъ, то они должны совершенно совпасть, если же они не совпадутъ, то не можетъ возникнуть никакой непрерывной величины“ [1]). Относительно линіи, напримѣръ, нельзя сказать, что она состоитъ изъ отдѣльныхъ точекъ. Атомисты хотѣли обосновать допущеніе пустоты тѣмъ, что безъ нея невозможно движеніе. По мнѣнію Аристотеля, движеніе можетъ быть объяснено и безъ допущенія пустого пространства, потому что одна часть пространства можетъ уступать другой: одно какое-либо тѣло покидаетъ пространство, въ которое входитъ другое тѣло, какъ это бываетъ, напр., въ водоворотѣ жидкости. Несогласіе Аристотеля съ атомистами заключается также и въ слѣдующемъ. Между тѣмъ какъ, по ученію атомистовъ, элементы вещей, атомы, качественно тождественны и неизмѣнны, по Аристотелю всѣ вещества складываются изъ четырехъ качественно отличныхъ другъ отъ друга элементовъ (огонь, земля, воздухъ, вода), которые могутъ однако превращаться другъ въ друга [2]).

[1]) *Lasswitz*. Geschichte der Atomistik. B. I. 102. и д.
[2]) *Zeller*. l. c. 3-я ч., 2-е отд. 1879, стр. 286, 396, 410 и д.

Такимъ образомъ получаются два противоположныхъ ученія о матеріи, какъ состоящей изъ дискретно расположенныхъ частичекъ и какъ представляющей нѣчто непрерывное или сплошное.

Дальнѣйшая судьба этихъ двухъ противоположныхъ ученій о матеріи складывается слѣдующимъ образомъ. Въ новѣйшей философіи, въ XVII вѣкѣ, *Гассенди* и *Бойль* только съ незначительными измѣненіями повторяютъ ученіе Демокрита. Имъ противопоставляется ученіе *Декарта*, которое вообще называется корпускулярнымъ, потому что онъ признавалъ существованіе маленькихъ тѣлецъ, корпускулъ, которыя сплошь наполняютъ пространство. Корпускулы отличаются отъ атомовъ тѣмъ, что они до безконечности дѣлимы не только геометрически, но и физически; вслѣдствіе немыслимости абсолютной пустоты, они наполняютъ пространство непрерывно. Эта теорія является результатомъ общихъ философскихъ воззрѣній Декарта. Онъ для объясненія всего существующаго признавалъ двѣ субстанціи, духовную и матеріальную. Сущность матеріальной субстанціи заключается въ томъ, что она протяженна. Природа матеріи или тѣла вообще, по мнѣнію Декарта, не можетъ состоять въ томъ, что тѣло есть вещь тяжелая, твердая, имѣющая цвѣтъ, но въ томъ только, что оно есть субстанція протяженная въ длину, ширину и глубину, потому что мы всегда можемъ представить себѣ, что оно не имѣетъ въ себѣ никакого изъ указанныхъ качествъ въ то же время ясно и отчетливо сознаемъ, что въ немъ есть все, что дѣлаетъ его тѣломъ, если только оно имѣетъ длину, ширину и глубину [1]). Такимъ образомъ существеннымъ для матеріи свойствомъ является протяженность, ибо безъ нея матерія немыслима, всѣ же остальныя свойства матеріи (тяжесть, твердость и т. п.) для матеріи несущественны: матерія можетъ быть мыслима и безъ нихъ. Итакъ, матерія есть протяженная субстанція, другими словами, матерія тождественна съ пространствомъ, матерія то же, что пространство; но такъ какъ пространство повсюду однородно, т. е. одна часть пространства ничѣмъ не отличается отъ другой, то и матерія всюду совершенно однородна: одинъ видъ матеріи ничѣмъ не отличается отъ дру-

[1]) Principia philosophiae II. § 4. *Любимовъ*. Философія Декарта. Спб. 1886.

гого. Въ этомъ смыслѣ вся вселенная наполнена совершенно однородной матеріей. Частицы различаются только по величинѣ, положенію и движенію. Изъ того обстоятельства, что матерія и пространство одно и то же, слѣдуетъ, что пустоты не можетъ быть, потому что, когда мы говоримъ о пустотѣ, то мы имѣемъ въ виду пространство, ничѣмъ не заполненное, но такъ какъ пространство и тѣло одно и то же, то слѣд. пустоты быть не можетъ [1]). Но если сказать, что нѣтъ пустого пространства, то возникаетъ затрудненіе, на которое уже указывали древніе атомисты, именно, что при отрицаніи пустоты было бы невозможно движеніе. По Декарту, въ случаѣ движенія всегда образуется круговоротъ или кольцо тѣлъ, одновременно двигающихся вмѣстѣ, такъ что, когда одно тѣло уступаетъ мѣсто другому, его выталкивающему, то оно замѣщаетъ собою другое, это другое— третье и т. д. до послѣдняго, въ то же мгновеніе занимающаго мѣсто, оставленное первымъ. Т. е., по Декарту, движеніе состоитъ не въ томъ, что движущееся тѣло занимаетъ какое-нибудь пустое мѣсто, а въ томъ, что оно занимаетъ мѣсто другого, которое въ свою очередь занимаетъ мѣсто третьяго, а это занимаетъ мѣсто перваго [2]).

Такимъ образомъ Декартъ, во-первыхъ, отрицаетъ существованіе атомовъ, потому что признаніе атомовъ предполагаетъ наличность пустого пространства, каковое, по Декарту, просто невозможно. Во-вторыхъ, онъ отрицаетъ недѣлимость, которая недопустима потому, что протяженность, тождественная съ матеріей, дѣлима до безконечности. „Мы признаемъ, говоритъ онъ, невозможность того, чтобы атомъ или частица матеріи, по своей природѣ былъ недѣлимъ. Ибо, если атомы существуютъ, то они должны быть протяженны, и какими бы малыми мы себѣ ни представляли ихъ, мы все-таки можемъ мыслить, что они дѣлимы на двѣ или на большее число частей; и отсюда мы выводимъ ихъ дѣлимость, ибо то, что можетъ быть дѣлимо въ мысляхъ, дѣлимо въ дѣйствительности“ [3]).

Дальнѣйшую модификацію атомистическаго ученія мы находимъ въ системѣ *Лейбница* (1646—1716). Онъ исходитъ изъ предположенія обратнаго тому, которыя мы находимъ у Демокрита. У Демокрита всѣ вещи состоятъ изъ ма-

[1]) Principia II. 18.
[2]) Principia II. 33.
[3]) Principia III. 20.

теріальныхъ атомовъ, у Лейбница всѣ вещи состоятъ также изъ атомовъ, но только не матеріальныхъ, а духовныхъ; Лейбницъ называетъ ихъ *монадами*. Монады въ качествѣ духовныхъ сущностей, разумѣется, не протяженны; онѣ суть точки, но не математическія, а метафизическія. Если же сказать, что конечные элементы матеріальныхъ тѣлъ суть не *протяженныя* духовныя сущности, то никакъ нельзя понять, какимъ образомъ изъ нихъ получается протяженная матерія.

Чтобы отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ изъ непротяженныхъ духовныхъ сущностей получается протяженное тѣло, намъ слѣдуетъ обратить вниманіе на основныя свойства монады. Монада, по опредѣленію Лейбница, есть субстанція. Въ качествѣ таковой, монада не зависитъ ни отъ чего другого: она совершенно самостоятельна. Въ качествѣ самостоятельной субстанціи она исключаетъ изъ себя все другое. Благодаря тому, что она исключаетъ изъ себя все существующее, о ней можно сказать, что она представляетъ *силу сопротивленія* или сопротивляющуюся энергію. Благодаря этой силѣ, она становится абсолютно *непроницаемой*. Если же монада непроницаема, то это значитъ, что она обладаетъ отталкивательной силой, а изъ этого слѣдуетъ, что она занимаетъ такое мѣсто, которое недоступно для другихъ монадъ. Слѣдовательно, каждая монада своимъ отталкиваніемъ созидаетъ свою собственную сферу. Если представить себѣ совокупность такихъ сферъ, то мы получимъ протяженное тѣло. Чтобы понять это, возьмемъ примѣръ. Представимъ себѣ математическую точку въ состояніи дѣятельности. Она, двигаясь въ различныхъ направленіяхъ, создала бы геометрическое тѣло. Подобно этому и метафизическая точка созидаетъ физическое тѣло, когда она приводитъ въ дѣятельное состояніе присущую ей силу непроницаемости. Такимъ образомъ *протяженность является результатомъ дѣйствія силы непроницаемости или силы сопротивленія отдѣльныхъ монадъ*. Такъ можно объяснить возникновеніе протяженнаго тѣла изъ монадъ, которыя сами по себѣ абсолютно лишены протяженности и не имѣютъ частей.

Легко видѣть различіе между теоріями Декарта и Лейбница. По Декарту, сущность матеріи есть *протяженность*; По Лейбницу, сущность матеріи есть *сила*. По Декарту, матерія есть нѣчто пассивное, неподвижное, по

Лейбницу она обладаетъ внутренней силой. Поэтому ученіе Лейбница можетъ быть названо *динамическимъ* [1]).

По *Канту*, какъ и по Лейбницу, тѣла состоятъ изъ монадъ. Монада не протяженна, но она не просто находится въ пространствѣ, а наполняетъ его своей активностью, которая выражается въ томъ, что она препятствуетъ другимъ монадамъ приближаться къ ней. Она обладаетъ силой отталкивательной, которая производитъ непроницаемость, т. е. то, что другая частица матеріи не можетъ занять ея мѣста. Но если бы монады обладали только силой отталкивательной, то онѣ наполнили бы своей активностью безконечное пространство, т. е. разсѣялись бы въ безконечность, и ни въ какомъ опредѣленномъ пространствѣ нельзя было бы найти опредѣлимаго количества матеріи. Но изъ этого, разумѣется, не могло бы образоваться сложнаго тѣла. Потому необходимо предположить, что въ монадахъ содержится еще одна сила, которая служитъ для того, чтобы ограничивать отталкивательную. Она должна быть противоположной отталкивательной силѣ— именно она должна быть притягательной. О взаимномъ отношеніи этихъ силъ, притягательной и отталкивательной, слѣдуетъ сказать, что онѣ на извѣстномъ разстояніи отъ центра монады находятся въ состояніи равновѣсія; это поверхность равновѣсія и ограничиваетъ объемъ монады. Слѣдовательно, монада или частица матеріи дѣлается пространственно ограниченной въ силу того обстоятельства, что въ извѣстномъ пунктѣ сила притягательная и отталкивательная находятся въ состояніи равновѣсія. По мнѣнію Канта, нѣтъ пустого пространства, потому что каждая точка пространства обладаетъ отталкивательной силой. Въ самомъ дѣлѣ, матерія наполняетъ пространство отталкивательной силой всѣхъ своихъ частей. Вслѣдствіе этого матерія стремится занять все большее и большее пространство. Поэтому въ пространствѣ, наполненномъ матеріей, не можетъ быть ни одной точки, которая не обладала бы отталкивательной силой, а это значитъ, другими словами, что пространство сплошь заполнено матеріей. По Канту, слѣдовательно, какое-либо вещество составляется изъ элементовъ, обладающихъ такими формами, что между соприкасающимися поверхностями ихъ нигдѣ не остается пустого промежутка [2]).

[1]) О Лейбницѣ см. *Куно-Фишеръ*. Лейбницъ, его жизнь, сочиненія и ученія. Спб. 1905, стр. 366—375.

[2]) *Kant*. Monadologia physica. 1786 и Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1878. Изд. съ примѣч. Höfler'a Leipzig. 1900. См. также изложеніе его теоріи въ соч. *Введенскаго*. Опытъ построенія теоріи матеріи. Спб. 1888, стр. 121 и д.

Для насъ этихъ данныхъ достаточно, чтобы видѣть, что динамическая теорія Канта коренным образомъ отличается отъ атомистической теоріи. По атомистической теоріи, пространство представляется чѣмъ-то пустымъ, въ которомъ находится и движется матерія въ формѣ недѣлимыхъ частичекъ. По динамической теоріи, сущность матеріи состоитъ въ дѣйствующей силѣ, а протяженность—это характерное свойство матеріи,—есть продуктъ взаимодѣйствія притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ. Матерія не есть матеріальная масса, а продуктъ взаимодѣйствія указанныхъ силъ. Пространство наполнено не матеріальными частичками, а напряженіемъ, происходящимъ отъ взаимодѣйствія притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ.

Совершенно независимо отъ Лейбница и Канта возникло ученіе *Босковича,* которое представляетъ большое сходство съ ученіемъ Лейбница (изложено въ сочиненіи, вышедшемъ въ 1759 году). По Босковичу, атомы представляютъ непротяженныя точки, которыя являются центромъ приложенія силъ притягательныхъ и отталкивательныхъ. Эти точки не суть просто геометрическія точки, а обладаютъ нѣкоторой дѣятельной силой. Разстоянія между этими точками хотя и безконечно малы, но не равны нулю. Образованіе протяженныхъ тѣлъ изъ непротяженныхъ, а слѣд. недѣлимыхъ точекъ, Босковичъ представляетъ такимъ образомъ, что каждая точка обладаетъ непроницаемостью, которая является результатомъ отталкивательной силы, присущей ей. Вслѣдствіе этого, когда два атома сближаются, то отталкиваніе ихъ возрастаетъ вмѣстѣ съ уменьшеніемъ разстоянія между ними. Отталкивательная сила дѣлается безконечно большой, когда это разстояніе приближается къ нулю. Оттого точки никогда не могутъ дойти до взаимнаго соприкосновенія, т. е. не могутъ совпасть другъ съ другомъ. Съ увеличеніемъ разстоянія отталкивательная сила уменьшается до нуля, переходя затѣмъ въ притягательную силу. Такимъ образомъ, по Босковичу, частицы наполняютъ пространство обнаруженіемъ силы. „Подобнымъ же образомъ отрядъ солдатъ съ огнестрѣльнымъ оружіемъ можетъ занимать обширное пространство съ полнымъ исключеніемъ непріятельскихъ войскъ, хотя пространство, занимаемое ихъ тѣлами, и незначительно" [1]).

[1]) Его сочиненіе Theoria philosophiae naturalis 1759. Изложеніе его теоріи, а также отрывки изъ этого сочиненія см. у *Fechner'a* Atomenlehre. 1864, стр. 239 и д., а также *Розенбергъ.* Очеркъ исторіи физики ч. 2-я. 1886, стр. 343—5. Привед. цитата у *Тэта.* Свойства матеріи стр. 310.

Философы послѣ Канта, *Фихте, Шеллингъ, Гегель,* являются рѣшительными противниками прерывистой матеріи и пустого пространства.

Но въ то же время и атомистическая теорія нашла для себя сильную поддержку въ химическихъ открытіяхъ, между прочимъ, *Дальтона* [1]) (1804). Онъ пришелъ къ необходимости признать существованіе атомовъ для истолкованія открытаго имъ „закона кратныхъ отношеній". Какъ извѣстно, сущность этого закона заключается въ томъ, что въ различныхъ сложныхъ соединеніяхъ одно и то же вещество A соединяется съ другимъ веществомъ B такъ, что этого послѣдняго приходится двойное, тройное и т. д. количество. Повтореніе B цѣлое число разъ можно объяснить тѣмъ, что соединеніе указанныхъ веществъ происходитъ такимъ образомъ, что одинъ атомъ перваго элемента соединяется съ однимъ, двумя, тремя и т. д. атомами второго. Такимъ образомъ атомы соединяются другъ съ другомъ цѣлостью, не раздѣляясь. Кромѣ того, въ пользу существованія атомовъ говорятъ и другіе факты. Есть сложныя вещества, которыя состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, взятыхъ въ совершенно одинаковомъ количествѣ, но тѣмъ не менѣе эти вещества обнаруживаютъ очень различныя физическія и химическія свойства. Такого рода вещества называются изомерными. Различіе свойствъ ихъ, несмотря на то, что они имѣютъ одинъ и тотъ же химическій составъ, можно объяснить только тѣмъ, что въ этихъ веществахъ одни и тѣ же атомы различно расположены въ пространствѣ другъ относительно друга. Рядъ явленій физическихъ и химическихъ получаетъ наилучшее объясненіе въ томъ случаѣ, если мы допустимъ существованіе атомовъ. „Теорія волненія свѣта необходимо требуетъ атомистическаго состава какъ для вѣсомой матеріи, такъ и для матеріи эѳира". „Поляризація свѣта объяснима только на основаніи атомистики; ученіе о теплотѣ требуетъ атомистическаго строенія тѣлъ" [2]).

Несмотря на то, что, повидимому, различныя химическія и физическія явленія дѣлали необходимымъ допущеніе атомовъ, какъ такихъ элементовъ, благодаря которымъ единственно оказывалось возможнымъ объясненіе ихъ, од-

[1]) О Дальтонѣ см. *Лотаръ-Мейеръ.* Основанія теоретической химіи. Спб. 1894, стр. 10—12.

[2]) См. *Fechner* Atomenlehre стр. 22—100; цитаты взяты у *Розенберга.* Очеркъ Исторіи физики. Ч. 3-я вып. 2-й. 1894, стр. 542 и д.

нако сущность самого атома все-таки остается непонятной. Вопросъ о томъ, что такое атомъ, и теперь рѣшается различно. Если для однихъ онъ является „маленькимъ, твердымъ тѣльцемъ“, то для другихъ онъ только „точка приложенія силъ притягательныхъ и отталкивательныхъ“. Такъ смотрѣли на атомъ физики *Фарадей, Коши* и *Амперъ*[1]). Такъ смотрѣли и философы, напр., *Лотце, Фехнеръ*. По Лотце, „атомы физики суть непротяженные центры силъ. На всякую непрерывную матерію нужно смотрѣть, какъ на явленіе, которое состоитъ изъ множества взаимодѣйствующихъ дискретныхъ атомовъ“[2]). Съ другой стороны и въ настоящее время существуетъ атомизмъ, который признаетъ непрерывность матеріи. По теоріи *Томсона*, матерія непрерывна и сжимаема, но въ высшей степени разнородна. То „нѣчто“, чѣмъ наполнено міровое пространство, мы не имѣемъ права назвать обыкновеннымъ веществомъ, но должны считать его совершенной жидкостью. Въ этой однородной средѣ находятся во множествѣ „вихревыя кольца“, изъ которыхъ каждое обладаетъ всѣми свойствами атомовъ; оно качественно и количественно неизмѣнно; оно также недѣлимо. Все пространство наполнено этими атомами непрерывно[3]).

Но возьмемъ принятый и въ настоящее время взглядъ, по которому атомъ представляетъ собою непротяженную точку. Если по своей протяженности онъ не отличается отъ математической точки, то онъ не есть что-либо матеріальное, потому что матерія съ нулевымъ протяженіемъ не занимаетъ никакого мѣста. Но такъ какъ такая матеріальная точка дѣйствуетъ (притягиваетъ и отталкиваетъ), то мы должны назвать ее силой. То, что мы называемъ силой, связано не съ веществомъ, а съ математической точкой. Такимъ образомъ мы приходимъ къ взгляду, по которому то, что мы называемъ матеріей или веществомъ, не существуетъ; она въ дѣйствительности всецѣло разлагается на силы. Въ самомъ дѣлѣ то, что мы непосредственно воспринимаемъ, не есть матерія, не есть атомъ. Матеріи мы воспринимать не можемъ. То, что мы воспринимаемъ, когда мы говоримъ о воспріятіи матеріи, есть да-

[1]) О нихъ см. *Fechner*. Atomenlehre. 231 и д.
[2]) *Lotze*. Grundzüge del Metaphyzik, 1901. § 62.
[3]) См. *Тэнъ*. Новѣйшіе успѣхи физическихъ знаній. Спб. 1877, стр. 262 и д.

вленіе, ударъ, колебаніе и т. п., а все это есть обнаруженіе силы. Такимъ образомъ матерія есть комплексъ силъ. Такъ какъ понятіе силы есть понятіе чего-то нематеріальнаго, то ясно, что и тѣло, которое разлагается на силы, есть по существу нѣчто нематеріальное. На это могутъ возразить: „Я не могу мыслить никакой силы безъ матеріи: сила должна имѣть извѣстный субстратъ, въ которомъ она дѣйствуетъ, а это именно есть матерія. Сила безъ матеріи есть безсмыслица“. *Гартманъ* на это отвѣчаетъ: О такомъ соединеніи не можетъ быть рѣчи, потому что мы не можемъ мыслить матеріи. Не только нельзя говорить о субстратѣ матеріи, а наоборотъ, матерію даже совсѣмъ мыслить нельзя. Если мы возьмемъ свойство сопротивленія, то оно сводится на отталкивательную силу атомовъ. Понятіе непроницаемости точно такъ же сводится на безконечно большую отталкивательную силу эѳирныхъ атомовъ.

Эта теорія, являющаяся синтезомъ двухъ вышеприведенныхъ теорій, можетъ быть названа динамическимъ атомизмомъ. Защитникомъ ея въ настоящее время является Гартманъ. Строеніе матеріи, по этой теоріи, ближе представляется слѣдующимъ образомъ. Существуютъ положительныя и отрицательныя, т. е. притягивающія и отталкивающія силы. Всѣ направленія обнаруженія силъ пересѣкаются въ одной математической точкѣ, которую можно назвать центромъ силъ (Kraftcentrum). Такой центръ силъ Гартманъ называетъ динамидой или первоатомомъ. Динамида есть единственное реальное въ неорганической природѣ. Она есть недѣлимое, потому что она нематеріальна и ея непротяженная исходная точка недѣлима, она является истиннымъ атомомъ въ реальномъ и въ то же время нематеріальномъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ, по этой теоріи, матерія есть система атомистическихъ силъ въ состояніи равновѣсія. Матерія сводится къ силамъ, къ извѣстной дѣятельности; по мнѣнію Гартмана, эти силы можно назвать влеченіемъ или волей. Эти физическіе центры силъ есть нѣчто психическое[1]).

Теперь намъ остается разсмотрѣть, что можно вообще сказать о реальности атома. Этотъ вопросъ предста-

[1]) *Hartmann*. Philosophie des Unbewussten. 9-е изд. 1882 г. B. II. стр. 106 и д.—русск. переводъ „Философія безсознательнаго“. Его же: Die Weltanschauung der modernen Physik. 1902. стр. 204—9, Ср. *Erhardt*. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Lpz. 1897. Стр. 101 и д.

вляетъ интересъ потому, что, какъ мы видѣли выше, нѣкоторые опредѣляютъ сущность дѣйствительности, основываясь на томъ, что атомы представляютъ истинную реальность. Чтобы отвѣтить на вопросъ о реальности атома или о степени реальности его, мы должны разсмотрѣть понятіе матеріи съ гносеологической точки зрѣнія. Всѣ свойства, которыя мы можемъ приписать матеріи, именно цвѣтъ, твердость, мягкость, шероховатость, масса, непроницаемость, тяжесть или движеніе и т. п. имѣютъ субъективный характеръ. Что, напр., цвѣтъ, твердость, шероховатость и т. п. имѣютъ субъективный характеръ, что эти свойства суть наши ощущенія, --это мы уже видѣли выше. Нѣсколько труднѣе объяснить субъективность остальныхъ т. н. вторичныхъ качествъ: протяженности, движенія и т. п. Субъективность протяженности можно сдѣлать очевидной, если мы примемъ во вниманіе существованіе аналогіи между качествомъ протяженности и прочими чувственными качествами. Съ другой стороны, протяженность неразрывно соединена съ цвѣтомъ, твердостью и др. чувственными качествами, и поэтому, если признать субъективными эти послѣднія, то необходимо признать также и субъективность протяженности. Масса также имѣетъ субъективный характеръ. Она, какъ извѣстно, можетъ опредѣляться черезъ понятіе силы. Именно, чтобы привести въ движеніе двѣ одинаковыя массы, нужно употребить одинаковое количество силы. Съ своей стороны, понятіе силы беретъ начало изъ ощущенія усилія. Чувство усилія, безспорно, есть нѣчто субъективное. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно остальныхъ свойствъ матеріи. Всякое матеріальное тѣло, поэтому, представляетъ собою извѣстный комплексъ ощущеній. Но нельзя сказать, что понятіе матеріи исчерпывается только лишь извѣстной совокупностью ощущеній или представленій. Въ понятіе матеріи, кромѣ смѣняющейся группы ощущеній, входитъ еще и представленіе чего-то постояннаго, неизмѣннаго. Такъ какъ тѣ или другія ощущенія, входящія въ составъ того или иного комплекса, могутъ измѣняться, замѣщать другъ друга, то у насъ не могло бы быть понятія о матеріи, если бы мы не допускали существованія чего-либо постояннаго, неизмѣннаго; къ представленію такого постояннаго и неизмѣннаго мы приходимъ потому, что мы замѣчаемъ, что при всѣхъ измѣненіяхъ свойствъ вещества остается нѣчто неизмѣнное, во всякомъ случаѣ въ количественномъ отношеніи. Мы замѣчаемъ, что при всѣхъ измѣненіяхъ свойствъ вещества остается нѣчто, что измѣненія и превращенію не подлежитъ. Если, напр., сгораетъ какое-нибудь количество угля, то какъ извѣстно, можно доказать, что онъ продолжаетъ свое существованіе въ неизмѣнномъ количествѣ въ угольной кислотѣ, которая является продуктомъ горѣнія угля. Для того, чтобы быть въ состояніи объяснить возможность постоянныхъ перемѣнъ въ мірѣ матеріальныхъ явленій, мы должны признать существованіе чего-то количественно неизмѣннаго, именно субстрата или носителя матеріальныхъ явленій. Этотъ субстратъ и есть то, что въ химіи и въ физикѣ называется атомомъ. Ясно, такимъ образомъ, что, хотя матерія всецѣло разлагается на чувственныя качества, однако для объясненія возможности измѣненій ея мы должны допустить существованіе атомовъ.

Но какого рода существованіе можемъ мы приписать атомамъ? Можемъ ли мы сказать, что атомъ, этотъ количественно неизмѣнный субстратъ матеріальныхъ явленій, существуетъ реально въ томъ смыслѣ, въ какомъ существуютъ, напр., матеріальные предметы? Этого мы никакъ утверждать не можемъ, такъ какъ атомъ не является предметомъ непосредственнаго чувственнаго воспріятія. Представители современнаго естествознанія считаютъ атомъ вспомогательной гипотезой. Понятіе атома, все равно, будетъ ли это „электронъ" или „іонъ" или что-нибудь другое, есть только извѣстный пріемъ, при помощи котораго мы можемъ сдѣлать наглядно представимыми всевозможныя явленія въ области химическихъ и физическихъ явленій; атомъ даетъ только возможность изображать явленія. Такого взгляда на значеніе понятія атома держатся какъ имманентная школа, такъ и представители современнаго позитивизма (*Махъ* [1]) и *Оствальдъ*).

Оствальдъ придерживается знакомаго уже намъ метода чистаго описанія; онъ не считаетъ возможнымъ пользоваться чѣмъ-либо такимъ, что является гипотезой, которая не можетъ быть доказана. До послѣдняго времени идеаломъ естествознанія считалось сведеніе всѣхъ процессовъ на механику атомовъ. Но исторія показала неосуществимость та-

[1]) См. его: Die Mechanik in ihrer Entwickelung. 1897, стр. 497—8 и Populärwissenschaftliche Vorträge; русск. переводъ: Популярно-научные очерки. 1901.

кого сведенія. Даже если взять такое принятое положеніе современнаго естествознанія, какъ положеніе, что „теплота есть родъ движенія матеріальныхъ частицъ“, то его нельзя считать вполнѣ доказаннымъ. Атомистическая гипотеза тѣмъ менѣе пріемлема, что безъ нея можно вполнѣ хорошо обойтись. Точно такимъ же образомъ понятіе матеріи, которое приводитъ къ атомистической гипотезѣ, должно быть оставлено. Понятіе матеріи есть фикція, которую мы вводимъ для того, чтобы представить постоянное въ смѣнѣ явленій. Вмѣсто понятія матеріи слѣдуетъ пользоваться понятіемъ энергіи, которое отличается отъ понятія матеріи своимъ несомнѣннымъ характеромъ, но въ то же время можетъ вполнѣ замѣнить понятіе матеріи. Подъ энергіей слѣдуетъ понимать работу или все то, что возникаетъ изъ работы, или можетъ быть превращено въ работу. Все то, что мы знаемъ относительно матеріи, можетъ быть выражено въ терминахъ энергіи, ибо матерія есть не что иное, какъ опредѣленная совокупность энергій: „матерія есть комплексъ пространственно связанныхъ энергій“. Что энергія намъ дается непосредственно, а не представляетъ предмета умозаключенія, подобно понятію матеріи, можно объяснить слѣдующимъ образомъ. Мы говоримъ, что матеріальныя тѣла обладаютъ способностью сопротивленія, тяжестью и т. п. Какимъ образомъ мы пріобрѣтаемъ эти свѣдѣнія? Мы пріобрѣтаемъ ихъ, благодаря тому обстоятельству, что существуетъ различіе между энергіей нашихъ органовъ чувствъ и энергіей тѣла, дѣйствующаго на насъ. Если бы такого различія въ энергіяхъ не существовало, то мы не были бы въ состояніи воспринять указанныхъ свойствъ. Такимъ образомъ то, что мы воспринимаемъ въ тѣлахъ, есть энергія. Мы воспринимаемъ движеніе, ударъ, давленіе, величину, все это является извѣстнымъ видомъ энергіи. Относительно матеріи мы знаемъ, что постоянство или неуничтожаемость является характернымъ признакомъ ея. Но та же сохраняемость или несоздаваемость присущи и энергіи. Если, такимъ образомъ, понятіе энергіи является замѣняющимъ понятіе матеріи, то очевидно, что энергія является опредѣляющимъ для всѣхъ явленій природы. Каждый процессъ безъ исключенія можно представить точно и исчерпывающимъ образомъ, если мы укажемъ, какія энергіи претерпѣваютъ пространственныя и временныя измѣненія. Относительно всѣхъ явленій природы можно сказать, что они существуютъ въ формѣ той или иной энергіи. Для того, чтобы имѣть возможность выразить всѣ процессы въ формѣ энергіи, Оствальдъ допускаетъ нѣкоторыя формы энергіи, которыя до сихъ поръ не были признаны, именно „энергію формы“, „энергію объема“, энергію поверхности“. Всякій процессъ, по Оствальду, есть превращеніе энергіи или передвиженіе энергіи въ пространствѣ и перемѣщеніе различныхъ формъ энергіи. Но какъ же Оствальдъ рѣшаетъ вопросъ относительно атомовъ? Подъ этими послѣдними нужно понимать количественно-неизмѣнныя субстанціи. Оствальдъ также признаетъ неизмѣнныя субстанціи; поэтому онъ думаетъ, что атомы можно выразить при помощи энергіи, если сказать, что они суть неизмѣнныя энергіи. Такимъ образомъ никакихъ атомовъ нѣтъ надобности признавать: будетъ вполнѣ достаточно, если мы все то, что до сихъ поръ выражали при помощи этихъ гипотетическихъ атомовъ, выразимъ при помощи достовѣрно намъ извѣстныхъ энергій и ихъ превращеній.

Въ теоріи Оствальда мы имѣемъ попытку трактовать вопросъ о матеріи исключительно съ точки зрѣнія строго эмпирической, не вводя ничего такого, что не дано въ непосредственномъ воспріятіи [1]).

Въ ученіи о матеріи мы должны отличать эмпирическое отъ метафизическаго. Именно, вопросъ о существованіи атомовъ есть вопросъ эмпирическій: слѣдуетъ допустить существованіе атомовъ, если при помощи ихъ возможно объяснить явленія физическія или химическія, вопросъ же о томъ, что̀ представляетъ собою атомъ, есть вопросъ метафизическій. Если мы желаемъ рѣшить вопросъ о томъ, есть ли атомъ что-либо протяженное или непротяженное, то мы должны проанализировать понятіе безконечно малаго. Этотъ анализъ долженъ носить характеръ гносеологическій. Если мы признаемъ, что атомъ есть нѣчто не матеріальное, оно, можетъ быть, есть монада. Разсмотрѣніе того, какія преимущества имѣетъ допущеніе монадъ при объясненіи міровогo процесса, есть вопросъ гносеологическій и метафизическій.

Вотъ приблизительно границы метафизическаго и эмпирическаго въ вопросѣ о матеріи.

---

[1]) См. его Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902. Русск. пер. „Философіи природы“ подъ ред. Радлова. Спб. 1903.

Литература.

Введенскій. Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи. Ч. 1-я. Спб. 1888.

Hannequin. Essai critique sur l'hypothése des atomes. Paris. 1899.

Fechner. Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2-е изд. 1864 г.

Lasswitz. Geschichte d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton. I—II. 1890.

Ланге. Исторія матеріализма. Т. II-й. Отд. 2-й. II.

Страховъ. Міръ какъ цѣлое. 2-е изд. 1892.

Hartmann. Die Weltanschauung der modernen Physik. 1902.

Тэтъ. Свойства матеріи. 1887.

Тэтъ. О новѣйшихъ успѣхахъ физическихъ знаній. Спб. 1877.

Томсонъ. Строеніе матеріи. Спб. 1895.

Максуэль. Рѣчи и статьи. М. 1901.

ГЛАВА VIII-я.

Матеріализмъ (изложеніе и критика).

Разсмотримъ прежде всего тотъ видъ рѣшенія онтологической проблемы, который намъ предлагается матеріализмомъ.

Самый послѣдовательный матеріализмъ мы находимъ въ ученіи древнихъ матеріалистовъ—*Демокрита, Эпикура* (въ III в. до Р. Хр.), *Лукреція.* По Демокриту, истинная реальность, познаваемая только при помощи разума—это матеріальные атомы, отличающіеся другъ отъ друга лишь величиной, формой и взаимнымъ расположеніемъ. Имъ нельзя приписать какихъ-либо внутреннихъ состояній, т. е. сознанія, имъ присуще свойство приходить въ движеніе, производить толчки, т. е. ударяться другъ о друга. Атомы могутъ соединяться другъ съ другомъ и своимъ соединеніемъ созидать вещи и вообще все то, что существуетъ въ чувственномъ мірѣ. Душа, разумѣется, тоже состоитъ только лишь изъ матеріальныхъ атомовъ. Атомы, изъ которыхъ состоитъ душа, отличаются отъ атомовъ, входящихъ въ составъ тѣла, большей подвижностью. Но хотя атомы души представляютъ собою какъ бы нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ атомы тѣла, тѣмъ не менѣе они имѣютъ исключительно матеріальный характеръ. Процессъ воспріятія или вообще мышленія матеріальныхъ вещей, находящихся внѣ насъ, по теоріи древнихъ матеріалистовъ, объясняется тѣмъ, что отъ предметовъ отдѣляются частички матеріи. Эти частички составляютъ какъ бы матеріальные образы предмета; образы, проходя черезъ пространство, отдѣляющее насъ отъ предмета, попадаютъ въ органы чувствъ, черезъ нихъ проникаютъ въ душу и приводятъ атомы души въ движеніе и этимъ порождаютъ ощущеніе, представленіе или

мысль о предметѣ. Мысль, представленіе, есть поэтому движеніе матеріальныхъ частицъ души.

Такимъ образомъ у древнихъ матеріалистовъ мы находимъ формулу, по которой мышленіе есть не что иное, какъ движеніе матеріальныхъ частицъ [1]).

Изъ послѣдующихъ защитниковъ матеріализма укажемъ на французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка.

Ламеттри (1706—1751) строилъ свои взгляды на природу души на основаніи фактовъ, указывающихъ на зависимость явленій духовныхъ отъ физическихъ. Напр., болѣзни тѣла влекутъ за собою болѣзни души, выздоравливаніе тѣла влечетъ за собою выздоравливаніе души. Тотъ или иной характеръ находится въ зависимости отъ того или иного состоянія тѣла. Принявъ въ соображеніе подобные факты, онъ пришелъ къ тому заключенію, что всѣ душевныя способности находятся въ зависимости отъ организаціи мозга и всего тѣла, и что, поэтому, душевныя способности суть не что иное, какъ организація тѣла. То, что въ насъ мыслитъ, есть только мозгъ. Душа есть нѣчто матеріальное; а если душа есть нѣчто матеріальное, то и человѣкъ есть существо всецѣло матеріальное. Но такъ какъ человѣкъ (существо всецѣло матеріальное) мыслитъ, то ясно, что это происходитъ оттого, что матерія, изъ которой состоитъ человѣкъ, мыслитъ. Мы должны допустить, поэтому, что матерія обладаетъ способностью мышленія: мышленіе есть свойство матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, если частицамъ матеріи присуще такое свойство, какъ свойство притяженія, то отчего же нельзя признать, что частицѣ матеріи, атому, присуще и „свойство“ мыслить. Правда, мы никакъ не въ состояніи понять, какимъ образомъ матерія можетъ мыслить, но вѣдь и другихъ свойствъ матеріи мы не можемъ понять. Поэтому мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что матерія обладаетъ свойствомъ мыслить подобно тому, какъ она обладаетъ свойствомъ притягивать [2]).

Гольбахъ въ сочиненіи Systéme de la Nature (1770) внесъ дополненіе въ эту формулу. Когда матерія находится внѣ организма человѣка или вообще живого существа, то она мертва, безжизненна; когда же она входитъ въ организмъ,

[1]) *Zeller*. ук. соч. т. 1-й стр. 820; т. 3-й, 1-й отд. стр. 421.

[2]) Цитирую по изданію: „Oeuvres philosophiques de M. de la Mettrie“. Amsterdam. 3 т. 1774. Его сочиненія: „Человѣкъ-машина“ и „Трактатъ о душѣ“.

то пріобрѣтаетъ новыя свойства, между прочимъ способность ощущенія или способность мышленія. Матерія обладаетъ способностью мышленія только въ томъ случаѣ, когда она организована, т. е. когда она составляетъ часть организма. Мышленіе есть свойство матеріи, но только матеріи организованной. Такимъ образомъ мы получаемъ вторую формулу матеріализма, именно, что мысль есть не что иное, какъ свойство организованной матеріи [1]).

У французскихъ же философовъ XVIII вѣка мы находимъ и третью формулу, именно, что мысль есть выдѣленіе мозга. Къ этому выводу пришелъ *Кабани* разсмотрѣніемъ отношенія между дѣятельностью мозга и мыслью; онъ нашелъ, что мысль находится въ такомъ же отношеніи къ мозгу, въ какомъ желчь находится къ печени; подобно тому, какъ печень выдѣляетъ желчь, такъ и мозгъ „выдѣляетъ“ мысль. Взглядъ, который защищалъ Кабани, заключался, повидимому, въ томъ, что для мышленія такъ же необходимъ мозгъ, какъ для выдѣленія желчи необходима печень, но его утвержденіе было понято такъ, какъ если бы подъ мыслью онъ понималъ какое-нибудь матеріальное выдѣленіе [2]).

Въ матеріалистической философіи XIX вѣка мы не находимъ чего-либо больше, чѣмъ мы видѣли до сихъ поръ. У наиболѣе извѣстныхъ представителей ея (Молешотта, Фохта, Бюхнера) мы находимъ тѣ же разсужденія, что и у матеріалистовъ XVIII вѣка.

Существенная черта ученія *Молешотта* заключается въ томъ, что онъ возстаетъ противъ понятія силы, именно противъ того взгляда, что сила есть нѣчто такое, что существуетъ внѣ матеріи. Молешоттъ провозглашаетъ: „нѣтъ силы безъ матеріи, и нѣтъ матеріи безъ силы“. Если нѣтъ силы независимо отъ матеріи, то нѣтъ и души независимо отъ нашего тѣла. То, что мы называемъ душой, сводится лишь къ дѣятельности матеріи, къ движенію матеріальныхъ частицъ; эти частицы, соединяясь между собою, даютъ то, что мы называемъ мыслью, сознаніемъ. Мысль есть не что иное, какъ движеніе матеріальныхъ частицъ, такъ какъ, кромѣ матеріальныхъ частицъ, обладающихъ способностью

[1]) См. соч. Systèmе de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale. Londres. 1770.

[2]) Его сочиненіе: „Rapports du physique et du morale de l'homme“. 1802. Есть русскій переводъ: *Кабанисъ*. Отношеніе между физическою и нравственною природою человѣка. 1865—66.

движенія, въ мірѣ ничего нѣтъ. Процессы сознанія и жизни могутъ быть объяснены только лишь свойствами матеріи. Въ жизненныхъ процессахъ нѣтъ ничего больше того, что имѣется въ матеріальныхъ процессахъ. Жизнь возникаетъ въ тотъ моментъ, когда вещество достигаетъ опредѣленной степени сложности [1]).

У *Фохта* мы находимъ выраженіе, что мысль есть функція мозга, при чемъ онъ это выраженіе понимаетъ, между прочимъ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно понимали Кабани, именно, что мысль есть выдѣленіе матеріальнаго характера [2]).

Самыя различныя, часто несогласныя другъ съ другомъ, опредѣленія психическаго мы находимъ у *Бюхнера* [3]). Онъ отрицаетъ вообще существованіе души. „Душа“ есть не что иное, какъ собирательное понятіе или вообще выраженіе для всей совокупности дѣятельности мозга и его отдѣльныхъ частей и органовъ совершенно такъ, какъ слово „дыханіе“ есть коллективное понятіе для дѣятельности органовъ дыханія или слово „пищевареніе“ для дѣятельности пищеварительныхъ органовъ. Мысль матеріальна въ томъ смыслѣ, что она является обнаруженіемъ матеріальнаго субстрата, отъ котораго она такъ же мало отдѣлима, какъ сила отъ матеріи, или какъ мало отдѣлимы теплота, свѣтъ, электричество отъ ихъ субстратовъ. Для Бюхнера, такимъ образомъ, мысль есть обнаруженіе матеріальнаго субстрата. Но у него же мы находимъ опредѣленіе, по которому „мысль есть движеніе“. Психическая дѣятельность, говоритъ онъ, есть не что иное и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ распространеніе движенія, происходящаго отъ внѣшнихъ впечатлѣній, между клѣтками мозговой коры. Или вотъ еще опредѣленіе Бюхнера. „Слова: духъ, душа, ощущеніе, воля, жизнь не обозначаютъ никакихъ сущностей, никакихъ дѣйствительныхъ вещей, но только лишь свойство, способности, дѣятельности живой субстанціи или результаты дѣятельности субстанціи, которыя обоснованы на ма-

[1]) Его сочиненіе „Kreislauf des Lebens“ (круговоротъ жизни) вышло первымъ изданіемъ въ 1852 г. Книга эта выходила въ нѣсколькихъ изданіяхъ и на русскомъ языкѣ, но съ очень большими пропусками. Напр. „Вращеніе жизни въ природѣ“. Спб. 1867.

[2]) См. его физіологическія письма. Спб. 1863.

[3]) Его сочиненіе Kraft und Stoff (Сила и матерія) первымъ изданіемъ вышло въ 1855 году. Затѣмъ вышло до 20 изданій этой книги.

теріальныхъ формахъ существованія“. Если мысль есть движеніе, то чѣмъ же психическое отличается отъ физическаго? Ничѣмъ. Такъ называемая психическая сила—это то же самое, что физическія силы, существующія въ природѣ. Всякій психическій процессъ мы можемъ вывести изъ общихъ источниковъ силъ природы. Мысль есть лишь одно звено въ общей цѣпи силъ природы. Далѣе Бюхнеръ находитъ, что такъ какъ нѣтъ особой силы, которая могла бы созидать мысль, то мысль созидается движеніемъ вещества.

Новѣйшимъ представителемъ матеріализма считается *Э. Геккель* въ сочиненіи Welträthsel (1899), но его безспорно матеріалистическія воззрѣнія такъ тѣсно переплетаются съ воззрѣніями другихъ направленій, что они не представляютъ ничего особенно типичнаго [1]).

Такимъ образомъ изъ этого краткаго обзора исторіи матеріалистическаго ученія мы получаемъ слѣдующіе пять основныхъ выраженій или формулъ матеріалистическаго ученія:

Во-1-хъ) „Мысль есть движеніе матеріальныхъ частицъ“.

Во-2-хъ) „Мысль есть свойство матеріи“ и „мысль есть свойство матеріи организованной“.

Въ-3-хъ) „Мысль есть выдѣленіе мозга“. Вмѣсто этой формулы часто употребляютъ формулу „мысль есть функція мозга“.

Въ-4-хъ) „Мысль есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ“.

Изъ всѣхъ этихъ опредѣленій ясно, что характерной чертой матеріализма является признаніе, что истинною реальностью обладаетъ только матерія; что же касается духовнаго, то его существованіе является производнымъ, зависящимъ отъ матеріи. Существованіе психическаго или совершенно имъ отвергается, или психическое отождествляется просто съ матеріальнымъ, или, наконецъ, оно считается продуктомъ матеріальнаго [2]).

Разсмотримъ, въ чемъ заключается ошибочность матеріализма.

[1]) Критику взглядовъ Геккеля см. у *Паульсена.* Philosophia militans. Gegen Klericalismus und Naturalismus. 1901 и у *Adickes'a.* Kant contra Haeckel. 1902.

[2]) Исторію матеріализма см. въ моей книгѣ: „Мозгъ и душа“, лекціи 2-я и 3-я.

Мы только что видѣли, что, по матеріалистическому ученію, собственно психическаго, какъ чего-то, отличающагося отъ физическаго, нѣтъ. Всѣ свои доказательства матеріализмъ основываетъ на отождествленіи физическаго съ психическимъ. Всякій, кто пойметъ, что это отождествленіе неправильно, тотчасъ пойметъ рѣшительную несостоятельность матеріализма. Кто обратитъ вниманіе на то, что, напримѣръ, мысль о деревѣ не то же самое, что само дерево; что чувство голода не то же, что физіологическіе процессы, которые совершаются въ нашемъ организмѣ въ то время, когда мы испытываемъ чувство голода, тотъ пойметъ существенное различіе между физическимъ и психическимъ, между внутреннимъ и внѣшнимъ. Различіе между психическимъ и физическимъ должно просто сдѣлаться яснымъ; здѣсь ничего доказывать не приходится. Кто это различіе усмотритъ, для того больше не существуетъ матеріализма, тотъ пойметъ, что, кромѣ того, что называется матеріальными вещами, существуютъ еще и отличныя отъ нихъ психическія реальности. Для того, чтобы это различіе сдѣлать яснымъ, мы сравнимъ психическое съ матеріальнымъ съ точки зрѣнія пространственной протяженности.

О всѣхъ матеріальныхъ вещахъ мы должны сказать, что онѣ имѣютъ извѣстную пространственную форму, что онѣ занимаютъ извѣстное мѣсто въ пространствѣ, что онѣ протяженны: всякой пространственной вещи мы можемъ приписать такіе предикаты, какъ „большой", „малый", „толстый", „тонкій", „широкій", „узкій", „находящійся вправо", или „влѣво", „ниже", или „выше"; о всѣхъ матеріальныхъ процессахъ можно сказать, что они совершаются въ пространствѣ и т. п. Что же касается психическихъ процессовъ, то ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, что они имѣютъ форму, протяженность, что они совершаются въ пространствѣ и т. п. Самая попытка приложить эти признаки къ какому-либо психическому процессу, тотчасъ покажетъ, насколько она нелѣпа. Въ самомъ дѣлѣ, пусть всякій, кто сомнѣвается въ этомъ, попробуетъ, можно ли сказать, что извѣстная мысль, напримѣръ, о домѣ, есть нѣчто широкое, толстое, высокое, низкое, находится направо и т. п. То обстоятельство, что эти предикаты протяженности не могутъ быть къ ней примѣнены, показываетъ, что мысль въ отношеніи протяженности кореннымъ образомъ отличается отъ матеріальныхъ вещей. Разумѣется, это

также справедливо относительно чувствъ, желаній, волевыхъ процессовъ, вообще относительно всѣхъ психическихъ состояній. Обобщая, мы можемъ сказать, что все психическое отличается отъ матеріальнаго тѣмъ, что къ нему не приложимы предикаты протяженности въ то время, какъ къ матеріальному приложимы. Въ этомъ заключается коренное различіе между ними.

Если это различіе сдѣлается для насъ понятнымъ, то тотчасъ же сдѣлается ясной несостоятельность первой формулы матеріализма, по которой „мысль есть движеніе вещества". Мысль не можетъ быть движеніемъ вещества, потому что движеніе вещества есть нѣчто, совершающееся въ пространствѣ, между тѣмъ, какъ мысль, психическое совершенно чуждо какой бы то ни было протяженности. Какъ же можно соединить то, что не имѣетъ никакой протяженности, съ тѣмъ, что протяжено? Всякій согласится съ тѣмъ, что это абсолютно немыслимо. Но отчего же однако утверждаютъ, что „мысль есть движеніе матеріальныхъ частицъ мозга"? Это происходитъ оттого, что, когда произносятъ эту фразу и говорятъ „мысль", то обыкновенно думаютъ не о мысли, а о матеріальныхъ частицахъ мозга. При ясномъ различеніи мысли отъ мозга нельзя утверждать, что, напр., мысль о домѣ есть движеніе частичекъ мозга. Мысль, какъ мысль, непротяженна. Мы можемъ, конечно, сказать, что когда у насъ въ сознаніи бываетъ мысль о домѣ, то въ это время въ мозгу совершаются какія-нибудь матеріальныя движенія, но это утвержденіе не тождественно съ положеніемъ, что мысль есть движеніе матеріальныхъ частичекъ мозга. Правильнѣе было бы, если бы матеріалистъ, утверждая тождество физическаго и психическаго, хотѣлъ выразить ту мысль, что психическое можетъ быть сведено на физическое, подобно тому, какъ, напримѣръ, теплота сводится на движеніе мельчайшихъ частицъ матеріи; но въ виду того коренного различія между физическимъ и психическимъ, на которое только что было указано, о такой сводимости психическаго на физическое не можетъ быть и рѣчи.

Возьмемъ второе утвержденіе матеріализма, что мышленіе есть свойство матеріи, что подобно тому, какъ свойство непроницаемости, свойство притяженія скрыты въ матеріи, такъ и свойство мышленія скрыто въ той же матеріи. Эта формула имѣетъ то преимущество въ сравненіи

съ предыдущей, что, по крайней мѣрѣ, не производитъ отождествленія психическаго съ чѣмъ-либо матеріальнымъ. Ошибка этой формулы заключается въ томъ, что въ ней понятіе „свойство" является чѣмъ-то реальнымъ, находящимся въ вещахъ, подобно тому, какъ въ вещахъ могутъ находиться напримѣръ цвѣта, твердость, шероховатость и т. п. Но свойство не есть что-либо реальное. Когда мы употребляемъ понятія „свойство", „способность", „сила", то въ дѣйствительности это суть только лишь слова для обозначенія мыслимыхъ отношеній между вещами; они реальны только въ нашей мысли; они только форма нашего мышленія, они — законъ, который наша мысль созидаетъ, а фактически существуетъ только движеніе матеріальныхъ частицъ или тѣлъ. Если, напримѣръ, мы усматриваемъ, что два тѣла притягиваются другъ другомъ и утверждаемъ, что тѣламъ присуща „способность" притяженія, то это нужно понимать не такимъ образомъ, что эта способность или свойство въ вещахъ находится реально. Мы этой фразой желаемъ только выразить, что всякій разъ, когда тѣла находятся въ извѣстномъ положеніи, то будетъ происходить то или другое. Это есть отношеніе въ нашей мысли; въ указанныхъ матеріальныхъ частичкахъ, кромѣ матеріальнаго ничего не существуетъ. Да и вообще, по современнымъ естественно-научнымъ представленіямъ, въ тѣхъ или иныхъ матеріальныхъ процессахъ, кромѣ движенія или перераспредѣленія частичекъ матеріи, ничего не имѣется. Если это такъ, то спрашивается, можно ли въ этомъ отношеніи свойства матеріи сравнивать съ мышленіемъ, съ мыслью? Конечно, нѣтъ; между ними есть очень существенное различіе. Свойство матеріи не есть какая-нибудь реальность, это есть отношеніе, установленное нашимъ познаніемъ, что же касается „мысли", то это есть реальность, непосредственно нами воспринимаемая. Слѣдовательно, нельзя сказать, что мысль есть свойство матеріи. Кромѣ того, если матеріалистъ сдѣлаетъ попытку считать мысль первоначальнымъ свойствомъ матеріи, то онъ перестанетъ быть матеріалистомъ, въ строгомъ смыслѣ слова, потому что онъ допускаетъ существованіе матеріи, которая одарена сознаніемъ; между тѣмъ какъ, на самомъ дѣлѣ, онъ долженъ вывести сознаніе изъ матеріальныхъ атомовъ, которымъ присущи только протяженность и способность движенія.

Разберемъ, далѣе, то матеріалистическое положеніе, по которому мысль есть функція мозга. Если это выраженіе понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ его понимали Кабани и Фохтъ, т. е., что мысль есть нѣчто вродѣ матеріальнаго „выдѣленія", то такое пониманіе можно отвергнуть въ силу того положенія, что мысль есть нѣчто непротяженное. Для популярнаго сознанія кажется самымъ неоспоримымъ, что мозгъ представляетъ изъ себя железу, которая „выдѣляетъ" мысль, какъ это дѣлаетъ всякая другая железа. При такомъ пониманіи отношенія между мыслью и мозгомъ для него исчезаетъ то затрудненіе, которое связано съ необходимостью допустить, что мысль есть что-то безтѣлесное. На критикѣ матеріализма этого типа не слѣдуетъ останавливаться, потому что сами матеріалисты считаютъ его нелѣпымъ. Если выраженіе „мысль есть функція мозга" понимать въ томъ смыслѣ, что мысль есть такой же физіологическій процессъ, какъ и всякій другой, то такого отожествленія нельзя допустить, потому что къ мышленію нельзя примѣнять предикатовъ протяженности, тогда какъ къ физіологическимъ процессамъ они примѣнимы. Наконецъ, это выраженіе можно употреблять въ томъ смыслѣ, что мышленіе находится въ опредѣленномъ отношеніи зависимости отъ дѣятельности мозга; но при такомъ пониманіи эта формула утрачиваетъ свой чисто матеріалистическій характеръ и можетъ быть допущена и другими ученіями.

Намъ остается разсмотрѣть то положеніе матеріализма, по которому мысль есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ. Обратимъ вниманіе на истинный смыслъ этого утвержденія. Первоначально существуетъ только матерія, матеріальныя частички. Изъ движенія ихъ возникаетъ психическое. Необходимо предварительно дать отчетъ относительно того, какимъ образомъ возникаетъ это психическое. Какъ можно мыслить себѣ это превращеніе и что такое психическое, которое является результатомъ превращенія: есть ли оно что-либо матеріальное, или же оно отлично отъ матеріальнаго. Допустимъ, что это психическое имѣетъ характеръ физическій; тогда указанное превращеніе нужно мыслить по аналогіи превращеній въ мірѣ физическомъ, напримѣръ, по аналогіи превращенія одного вида энергіи въ другой. Психическое должно будетъ существовать въ формѣ какой-либо извѣстной намъ уже энергіи и т. п.

Но вѣдь если это признать, то психическое будетъ совсѣмъ не психическимъ, а физическимъ; слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о происхожденіи психическаго изъ физическаго. Можетъ быть, матеріалистъ хочетъ сказать, что психическое, которое возникаетъ изъ движенія матеріальныхъ частичекъ, есть нѣчто новое, дѣйствительно не матеріальное. Тогда такого рода превращеніе является совершенно непонятнымъ, потому что превращеніе матеріальнаго въ нематеріальное было бы равносильно совершенному уничтоженію матеріальнаго. Съ другой стороны, слѣдуетъ признать, что изъ матеріальнаго можетъ возникнуть только матеріальное, движеніе матеріальныхъ частичекъ можетъ дать начало только движенію матеріальныхъ же частичекъ, а такъ какъ мысль не есть движеніе частичекъ, то, очевидно, что она и не можетъ являться результатомъ движенія матеріальныхъ частичекъ.

Такимъ образомъ если допустить, что первоначально существовала только матерія и ничего больше, то нельзя было бы объяснить существованіе сознанія, психическаго, потому что изъ матеріи нельзя вывести психическаго.

Ту же самую мысль можно выразить иначе, если мы прибѣгнемъ къ закону сохраненія или превращенія энергіи. Извѣстно, что всѣ процессы міра физическаго могутъ быть сведены на энергію потенціальную и кинетическую. Кромѣ того, существуютъ энергіи: тепловая, электрическая и т. п. Въ современномъ естествознаніи признано, что одинъ видъ энергіи можетъ превращаться въ другой, при чемъ количество превращающейся энергіи не измѣняется. Кромѣ того, предполагается, что вообще количество энергіи въ мірѣ постоянно и незамѣнно, и что энергія не можетъ возникнуть изъ ничего и превратиться въ ничто. Само собою разумѣется, что всякій видъ физической энергіи можетъ превратиться только въ какой-либо видъ физической же энергіи; всякій видъ физической энергіи, въ свою очередь, можетъ получиться путемъ превращенія какой-либо физической же энергіи. Теперь на основаніи только что сказаннаго разсмотримъ утвержденіе матеріалистовъ, что мысль есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ. Если сказать, что извѣстное количество матеріальнаго движенія превращается въ психическое, то это значитъ въ дѣйствительности признать, что извѣстное количество энергіи превращается въ нѣчто, что не есть физическая энергія; а это

равносильно признанію, что извѣстное количество физической энергіи перестаетъ существовать, какъ энергія, или превращается въ ничто; утвержденіе это противорѣчитъ закону сохраненія энергіи. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія дѣлается ясною невозможность выведенія сознанія изъ движенія матеріальныхъ частичекъ.

Такимъ образомъ изъ того факта, что явленія психическія тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ явленіями физическими, что явленія психическія не могутъ возникнуть, если не возникаютъ эти послѣднія, нельзя дѣлать вывода, что явленія физическія вызываютъ, порождаютъ, производятъ, созидаютъ явленія психическія тѣмъ, что они превращаются въ явленія психическія. Такого рода превращенія, какъ мы только что видѣли, признать нельзя. Можно, разумѣется, употреблять выраженія: физическія измѣненія „вызываютъ“, „порождаютъ“, „производятъ“, „созидаютъ“ психическіе процессы, но было бы неправильно, если бы мы сказали, что физическія измѣненія въ мозгу порождаютъ, вызываютъ и т. д. психическіе процессы, превращаясь въ нихъ. Другими словами, можно сказать, что между процессами психическими и физическими есть отношеніе зависимости, или, какъ это теперь принято выражать, есть отношеніе функціональной зависимости.

Въ связи съ утвержденіемъ матеріалистовъ, что матеріальныя движенія суть причины психическихъ состояній, находится взглядъ, повидимому, подтверждаемый біологіей, что сознаніе возникаетъ изъ матеріи. Изъ исторіи земли мы знаемъ, что первоначально существовали чисто матеріальные процессы, что только впослѣдствіи возникла жизнь вообще и психическая жизнь въ частности. Изъ этихъ данныхъ, по мнѣнію матеріалистовъ, можно сдѣлать выводъ, что въ міровомъ развитіи вообще появленіе матеріи предшествуетъ появленію духа. Духовная жизнь является продуктомъ извѣстной матеріальной организаціи. Но въ этомъ разсужденіи матеріалистъ допускаетъ несомнѣнное petito principii. Чтобы сдѣлать изъ указанныхъ фактовъ выводъ, что духовное получается изъ матеріальнаго, нужно признать, что вообще матеріальное выводимо изъ духовнаго. Но вѣдь можно выпустить, что та матерія, изъ которой матеріалистъ хочетъ довести жизнь и сознаніе, изначала обладаетъ сознательностью, между тѣмъ матеріалистъ исходитъ изъ положенія совершенно недоказаннаго, что первоначально существуетъ

только безжизненная матерія. Доказательство матеріалиста оказывается абсурднымъ потому, что, если какая-нибудь одна матеріальная частица не имѣетъ внутренняго состоянія, то представляется непонятнымъ, какимъ образомъ это внутреннее состояніе получится, если частицъ будетъ много. Если отдѣльный атомъ не обладаетъ способностью мыслить, то эта способность не пріобрѣтается въ томъ случаѣ, если атомы составятъ сложное соединеніе.

Наконецъ, послѣдній аргументъ противъ матеріализма, это т. н. гносеологическій аргументъ. Матеріалистъ доказываетъ правильность своей точки зрѣнія тѣмъ, что существованіе матеріи очевидно, несомнѣнно, между тѣмъ какъ существованіе духовнаго лишено очевидности, нуждается въ доказательствѣ. По его мнѣнію, реальность матеріальныхъ вещей, реальность того, къ чему можно прикоснуться руками, несомнѣнна, а реальность того, что имѣетъ совершенно безплотный характеръ, какъ напримѣръ, духовные процессы, должна быть доказана. Когда изъ очевидности реальнаго существованія матеріальныхъ вещей матеріалистъ переходитъ къ признанію реальности матеріи, то подъ этой послѣдней онъ понимаетъ матеріальные атомы.

Это разсужденіе матеріалистовъ несостоятельно потому, что существованіе духовнаго такъ же очевидно, какъ и существованіе матеріальныхъ вещей: наши „чувства“, „желанія“, „мысли“ имѣютъ такое же несомнѣнное существованіе, какъ и міръ матеріальный. Притомъ же связь между міромъ матеріальнымъ и міромъ духовнымъ такова, что мы не можемъ признать существованія матеріальныхъ явленій безъ того, чтобы не признавать въ то же время существованія и психическихъ явленій. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что реальность данныхъ сознанія такъ же непосредственно очевидна, какъ и реальность матеріальныхъ вещей.

Въ самомъ дѣлѣ, если я, напримѣръ, вижу это дерево, которое находится передо мною, то я въ то же время сознаю, что у меня есть мысль объ этомъ деревѣ. Мысль эта для меня имѣетъ такую же реальность, какъ и дерево. Мысль эта возникаетъ, исчезаетъ и снова возвращается. Моей мысли присущи всѣ признаки реальности. А развѣ реальность чувствъ радости, страданія и т. п. можетъ быть подвержена сомнѣнію? Скажите человѣку страждущему, что

у него нѣтъ чувства страданія и посмотрите, согласится ли онъ съ вами?

Далѣе, можно показать, что то, что мы знаемъ о матеріальныхъ вещахъ, имѣетъ исключительно психическій характеръ, хоть и обусловливается чѣмъ-либо, имѣющимъ исключительно матеріальный характеръ. Возьмемъ въ примѣръ представленіе какой-либо матеріальной вещи, напримѣръ, представленіе куска желѣза. Оно складывается изъ такихъ признаковъ, какъ цвѣтъ, протяженность, тяжесть, твердость и т. п. Но что такое тяжесть, которую мы приписываемъ данному куску желѣза? Это есть опредѣленное ощущеніе. Что такое цвѣтъ, который мы приписываемъ желѣзу? Цвѣтъ есть ощущеніе, а ощущеніе есть нѣчто психическое. Ему, какъ мы уже знаемъ, въ объективномъ мірѣ соотвѣтствуетъ нѣчто совершенно отъ него отличное, именно опредѣленныя колебанія частицъ эѳира. Такимъ образомъ, только что указанные признаки, которые мы приписываемъ матеріальной вещи, суть извѣстныя психическія состоянія, представляютъ нѣчто духовное. Это, разумѣется, справедливо не только относительно указанныхъ признаковъ, но относительно всѣхъ вообще свойствъ матеріальныхъ вещей. Слѣдовательно, все то, что мы знаемъ о тѣлѣ, есть наше субъективное состояніе, есть нѣчто духовное. Само же матеріальное, если таковое существуетъ, само по себѣ остается для насъ непостижимымъ. Тѣло остается для насъ суммой признаковъ, имѣющихъ субъективный, духовный характеръ. Такимъ образомъ, матеріальныя вещи мы познаемъ не непосредственно, а черезъ посредство психическихъ состояній; а то, что болѣе непосредственно, то имѣетъ болѣе очевидную реальность.

Итакъ, изъ двухъ непосредственно намъ данныхъ родовъ явленій: матеріальныхъ и психическихъ, психическія обладаютъ болѣе очевидной реальностью. То, что мы называемъ матеріальнымъ, въ концѣ концовъ есть наше представленіе. Наши представленія, мысли, чувства и желанія даны намъ непосредственно, мы воспринимаемъ ихъ такъ, какъ они есть, между тѣмъ, какъ такъ наз. матеріальныя вещи даны намъ только какъ представленія. Основа матеріальныхъ вещей, тотъ x, который вызываетъ въ насъ тѣ или другія представленія, является для насъ только лишь предметомъ умозаключенія; оно не дано намъ непосредственно.

Но въ чемъ заключается эта неизвѣстная основа матеріальныхъ вещей? Это, по предположенію матеріалистовъ, матеріальные атомы. Что же такое атомы?

Матеріалисты подъ атомами понимаютъ нѣчто вполнѣ опредѣленное—это частицы матеріи, занимающія извѣстную часть пространства. Но это едва ли такъ. Какъ мы видѣли, въ физикѣ есть тенденція утверждать, что атомъ представляетъ собою нѣчто качественное совершенно безразличное, т. е., другими словами, неимѣющее никакихъ чувственныхъ качествъ [1]). Если такъ опредѣлять атомъ, то ясно, что ему нельзя приписать реальности въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Атомъ является только „образомъ", „вспомогательной гипотезой", при помощи которой можно мыслить явленія, но отнюдь не реальность.

Такимъ образомъ въ опроверженіи матеріализма съ точки зрѣнія гносеологической намъ нѣтъ никакой необходимости становиться на точку зрѣнія гносеологическаго идеализма, какъ обыкновенно поступали очень многіе, которые опровергали матеріализмъ съ этой точки зрѣнія. Именно нѣкоторые опровергаютъ матеріализмъ, исходя изъ предположенія, что сознаніе созидаетъ матерію, что безъ сознанія не могло бы быть матеріи, что сознаніе своимъ существованіемъ обусловливаетъ существованіе матеріи. По этой аргументаціи, выходитъ, что, если уничтожить субъектъ, то уничтожится и матерія. „Если такъ, то можно ли утверждать, что только матерія реальна, и что изъ нея возникаетъ сознаніе", говорятъ они. Но ихъ доказательство было бы правильнымъ только въ томъ случаѣ, если бы матерія была только нашимъ представленіемъ. Мною было выше указано, что матерія есть нѣчто большее, чѣмъ только представленіе.

Мы, стоя на реалистической точкѣ зрѣнія, можетъ опровергнуть матеріализмъ. Мы видѣли, что 1) какъ только мы допускаемъ существованіе матеріальныхъ вещей, то мы тотчасъ же допускаемъ и существованіе духовныхъ состояній или сознанія. Слѣдовательно, сознаніе обладаетъ по меньшей мѣрѣ такой же очевидной реальностью, какъ и матеріальныя вещи. 2) Психическія состоянія познаются нами непосредственно, между тѣмъ какъ матеріальныя

[1]) Какъ мы видѣли, такія качества, какъ цвѣтъ, твердость, звукъ и т. п. являются результатомъ взаимодѣйствія между атомами, самимъ же атомамъ они не присущи.

явленія становятся намъ извѣстными черезъ посредство психическихъ состояній. 3) Матеріалистъ утверждаетъ, что истинной реальностью обладаютъ только матеріальные атомы, что отъ нихъ мы должны исходить при объясненіи дѣйствительности. Но атомы есть, какъ мы видѣли, только лишь гипотезы для объясненія различныхъ измѣненій и превращеній, совершающихся въ матеріальномъ мірѣ.

Исходнымъ пунктомъ нельзя брать и матеріальное вообще, потому что и оно не является чѣмъ-нибудь непосредственно даннымъ. Въ нашемъ непосредственномъ восприятіи то, что мы называемъ духовнымъ, и то, что мы называемъ матеріальнымъ, въ дѣйствительности есть абстракція изъ одного общаго содержанія, которое мы могли бы назвать просто „переживаніемъ". Слѣд., матерія не представляетъ собою непосредственнаго содержанія, а представляетъ абстракцію. Матеріалистъ, слѣдовательно, вмѣсто того, чтобы въ качествѣ основного принципа брать непосредственно данное содержаніе опыта, беретъ нѣчто гипотетически данное, но при этомъ употребляетъ его не въ качествѣ гипотезы, но въ качествѣ единственно истинной реальности.

Литература.

Челпановъ. Мозгъ и душа (критика матеріализма и очеркъ современныхъ ученій о душѣ). Кіевъ. 1902.

Külpe. Einleitung in die Philosophie. Русск. пер. Введеніе въ философію. Спб. 1901.

Paulsen. Einleitung in die Philosophie. *Паульсенъ.* Введеніе въ философію. М. 1904.

Ланге. Исторія матеріализма. Спб. 1898.

Busse. Geist und Körper. Seele uud Leib. 1903.

Adickes. Kant contra Haeckel. 1901.

Wartenberg. Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus. 1904.

ГЛАВА IX-я.

Ученіе о тождествѣ (Психофизическій монизмъ).

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію того ученія, которое называется психофизическимъ монизмомъ или параллелизмомъ.

Для того, чтобы современныя формы этого ученія были для насъ вполнѣ ясны, мы разсмотримъ предварительно исторію его. Самымъ типичнымъ представителемъ этого ученія нужно считать Спинозу, ученіе котораго является логическимъ завершеніемъ дуалистическаго ученія Декарта.

Декартъ для объясненія дѣйствительности считалъ необходимымъ допустить существованіе двухъ субстанцій: матеріальной и духовной; между ними то существенное различіе, что духовной субстанціи можно приписать только лишь способность мышленія, а матеріальной субстанціи можно приписать только протяженность. Духовная субстанція не можетъ быть протяженной, а матеріальная субстанція не можетъ мыслить. Вслѣдствіе такого различія между этими двумя разнородными субстанціями, между ними не можетъ быть взаимодѣйствія, т. е. одна субстанція не можетъ оказывать никакого воздѣйствія на другую, потому что, по теоріи Декарта, воздѣйствіе могутъ оказывать другъ на друга только однородныя субстанціи; матеріальное можетъ воздѣйствовать только на матеріальное, а духовное можетъ воздѣйствовать только на духовное. Духовное не можетъ оказывать никакого воздѣйствія на матеріальное.

Невозможность воздѣйствія духовной субстанціи на матеріальную можно объяснить иначе еще и тѣмъ, что, по мнѣнію Декарта, количество движенія въ матеріальномъ мірѣ

неизмѣнно. Если бы приписать душѣ способность приводить въ движеніе наше тѣло, то этимъ самимъ мы должны были бы допустить возможность увеличенія наличнаго количества мірового движенія. Но такъ какъ это невозможно, то очевидно, невозможно и воздѣйствіе духа на матеріальныя явленія, невозможенъ influxus physicus, употребляя терминологію того времени [1]).

Такимъ образомъ Декартъ, основываясь на признаніи абсолютнаго различія между духовной и матеріальной субстанціей, не допускалъ возможности взаимодѣйствія между духомъ и матеріей [2]).

То же самое дѣлали и его послѣдователи. При такомъ пониманіи взаимныхъ отношеній между духовнымъ и матеріальнымъ оказалось, что нѣтъ никакой возможности объяснить напримѣръ, возникновеніе процесса ощущенія. Въ самомъ дѣлѣ, если какое-нибудь возбужденіе оказываетъ воздѣйствіе на органы чувствъ и результатомъ этого воздѣйствія является ощущеніе, то такой результатъ является совершенно необъяснимымъ, потому что ощущеніе, результатъ дѣятельности духовной субстанціи, не можетъ имѣть своей причиной чувственное возбужденіе. „Ощущеніе“, нѣчто психическое, не можетъ порождаться возбужденіемъ (чѣмъ то физическимъ). Точно такимъ же образомъ, если результатомъ моего волевого импульса является движеніе какой-либо части моего тѣла, то здѣсь движеніе -- нѣчто физическое, не можетъ быть признано дѣйствіемъ воли, какъ извѣстнаго духовнаго состоянія. Такъ какъ фактическое взаимодѣйствіе между духовнымъ и матеріальнымъ нельзя было объяснить при признаніи коренного различія между субстанціями, то послѣдователямъ Декарта оставалось признать вмѣшательство Бога. По ихъ пониманію, дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ. Если я хочу произвести движеніе моей руки, то я этого не въ состояніи сдѣлать, потому что воля, нѣчто психическое, не можетъ оказать воздѣйствіе на мое тѣло на основаніи вышеуказанныхъ причинъ. Тогда невозможное для человѣка совершается Богомъ — Богъ вмѣшивается и производитъ соотвѣтствующее движеніе. Съ другой стороны, когда какое-либо возбужденіе дѣйствуетъ на мои органы чувствъ, то соотвѣтствующее ощущеніе порождается

---

[1]) Подъ influxus physicus понимали естественное, непосредственное воздѣйствіе тѣла на душу и души на тѣло.

[2]) См. его Principia. Кн. I, 53 и Passions de l'âme. I. 4. 5.

въ моей душѣ самимъ Богомъ. Эти послѣдователи Декарта назывались окказіоналистами (отъ латинскаго термина causa occasionalis), потому что для нихъ въ процессѣ ощущенія чувственное возбужденіе не есть причина (causa), а есть только лишь поводъ (occasio); равнымъ образомъ воля не есть причина движенія тѣла, а только лишь поводъ, между тѣмъ какъ истинной причиной движенія тѣла или ощущенія является Богъ.

Близко къ ученію окказіоналистовъ стоитъ ученіе *Лейбница* о „предустановленной гармоніи". Тѣ же причины, которыя приводилъ Декартъ, заставляли и Лейбница признавать невозможнымъ взаимодѣйствіе между духомъ и матеріей, но постоянное соотвѣтствіе между явленіями физическими и психическими, по его мнѣнію, объясняется тѣмъ, что Богъ заранѣе предопредѣлилъ, какому именно процессу въ психической сферѣ должно соотвѣтствовать то или другое дѣйствіе въ физической сферѣ и наоборотъ [1]).

Спиноза, подобно Декарту, находилъ, что психическія и физическія явленія подчиняются различнымъ законамъ. Всѣ движенія въ тѣлесномъ мірѣ возникаютъ изъ другихъ тѣлесныхъ же движеній. Психическія явленія могутъ быть выводимы изъ другихъ психическихъ же явленій. Процессы въ духовномъ мірѣ образуютъ замкнутый въ себѣ причинный рядъ, точно такъ же и процессы въ мірѣ физическомъ образуютъ замкнутый причинный рядъ. Мы не должны дѣлать никакихъ попытокъ выводить какіе-либо психическіе процессы изъ воздѣйствія тѣла. Съ другой стороны и матеріальные процессы, которые совершаются въ нашемъ тѣлѣ, объясняются исключительно физическими причинами. Наше тѣло можетъ совершать рядъ движеній, имѣющихъ цѣлесообразный храктеръ, безъ вмѣшательства души, подчиняясь исключительно физическимъ причинамъ, напр., движенія автоматическія и инстинктивныя. Изъ этого ясно, что тѣлесный міръ и духовный представляютъ собою двѣ области дѣйствительности, совершенно другъ отъ друга не зависящія.

Такъ какъ изъ указаннаго различія между физическими и психическими процессами слѣдуетъ, что они не могутъ оказывать никакого воздѣйствія другъ на друга, то является непонятнымъ, почему между ними существуетъ постоянное

[1]) *Куно-Фишеръ*. Лейбницъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Спб. 1905. Стр. 383—391.

соотвѣтствіе, т. е. почему опредѣленному психическому процесссу соотвѣтствуетъ опредѣленный физическій и наоборотъ.

Спиноза объяснилъ это соотвѣтствіе тождествомъ психическаго и физическаго слѣдующимъ образомъ. Онъ признавалъ существованіе одной субстанціи, лежащей въ основѣ дѣйствительности. Эта субстанція, скрытая отъ непосредственнаго познанія, обладаетъ безконечнымъ множествомъ свойствъ или аттрибутовъ, человѣческому же познанію она становится доступной въ формѣ двухъ аттрибутовъ: именно въ формѣ мышленія и протяженности. Мышленіе и протяженность, хотя и дѣйствуютъ совершенно независимо другъ отъ друга, на самомъ дѣлѣ тождественны, потому что они суть аттрибуты одной и той же субстанціи. То, что въ аттрибутѣ мышленія существуетъ, какъ духовное, какъ идея, то въ аттрибутѣ протяженности существуетъ, какъ тѣло. То, что въ аттрибутѣ мышленія „мыслится", то въ аттрибутѣ протяженности является тѣломъ, принимаетъ тѣлесную форму. Напр., кругъ существуетъ въ мышленіи въ качествѣ идеи, въ протяженности въ качествѣ фигуры. Хотя „идея" круга и „фигура" круга по своему возникновенію различны, но по своему содержанію онѣ тождественны. Идея круга есть модусъ мышленія, фигура есть модусъ протяженности. Первая принадлежитъ къ связи идей и можетъ быть объяснена только идеями, вторая принадлежитъ къ связи тѣлъ и можетъ быть объяснена только этими послѣдними. Изъ пространственной формы не можетъ быть создана идея ея, изъ идеи не можетъ быть создана пространственная форма. Тѣмъ не менѣе эта идея и эта фигура выражаютъ одну и ту же вещь. То, что справедливо относительно вещей вообще, справедливо также и относительно человѣка. Человѣческій духъ и человѣческое тѣло выражаютъ одну и ту же вещь и относятся другъ къ другу, какъ мыслимый кругъ къ протяженному, какъ идея круга къ матеріальному кругу. Если бы человѣческое тѣло было кругомъ, то человѣческій духъ былъ бы идеей этого круга. Человѣческій духъ есть идея человѣческаго тѣла.

Тождество духовнаго и матеріальнаго бытія должно обнаружиться также и въ тождествѣ процессовъ матеріальныхъ и духовныхъ. Мы можемъ утверждать, что все то, что совершается въ тѣлѣ, отражается въ душѣ соотвѣтствующими представленіями; въ тѣлѣ ничего не можетъ быть

такого, что не воспринималось бы душой. Но такъ какъ процессы въ нашемъ тѣлѣ въ значительной части производятся воздѣйствіемъ вещей, находящихся внѣ нашего тѣла, то соотвѣтствующія представленія относятся не только къ состояніямъ собственнаго тѣла, но также и къ внѣшнимъ вещамъ.

Между предметомъ представляемымъ и представленіемъ этого предмета имѣется та связь, что одно мы знаемъ изъ нашего внутренняго опыта, а другое мы знаемъ изъ внѣшняго опыта. Они одно и то же, но только точка зрѣнія на нихъ различна. Отсюда становится понятнымъ выраженіе Спинозы, что порядокъ и связь между идеями та же самая, что и между вещами; причинная связь между идеями та же самая, что между вещами. Если это признать, то становится понятнымъ соотвѣтствіе между ними. Именно соотвѣтствіе происходитъ оттого, что въ физическихъ и психическихъ явленіяхъ мы имѣемъ дѣло съ обнаруженіемъ одной и той же вещи, но только разсматриваемой съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія (тѣлесный и духовный міръ суть una eademque res duobus modis expressa).

Такимъ образомъ то соотвѣтствіе между духовными и физическими процессами, которое мы наблюдаемъ у человѣка, есть только отдѣльный членъ всеобщаго соотвѣтствія между духовными и тѣлесными процессами, которое существуетъ во всей природѣ. Вездѣ, гдѣ только мы имѣемъ тѣлесное бытіе, тамъ мы находимъ и духовную жизнь, какъ внутреннюю сторону тѣлеснаго бытія. Это всеобщее соотвѣтствіе между тѣлесными и духовными процессами объясняется тѣмъ, что мышленіе и протяженность, какъ аттрибуты одной и той же субстанціи, представляютъ одну и ту же вещь [1]).

Въ новѣйшей философіи тождество между физическими и психическими процессами было провозглашено *Шеллингомъ*. Для него все существующее представляетъ нѣчто единое. Это единое онъ называетъ абсолютомъ. Абсолютъ представляетъ тождество идеальнаго и реальнаго. Природа и духъ суть два способа обнаруженія абсолюта.

Въ современной философіи идею тождества духовнаго и матеріальнаго сдѣлалъ популярной *Фехнеръ* (1801—78).

[1]) Ethica ч. 1-я, 2-я, 3-я (русскій пер.; Спиноза, Этика. Изданіе Московскаго Психологическаго Общества. 1892).

Для него духовное и матеріальное—одно и то же, только разсматриваемое съ двухъ точекъ зрѣнія. Они тождественны, хотя и кажутся намъ различными. Кажутся же намъ различными они только потому, что мы не можемъ одновременно разсматривать и духовныя, и психическія явленія, а вслѣдствіе этого мы не можемъ наблюдать ихъ взаимной связи. Невозможность такого наблюденія зависитъ отъ того отношенія, которое между ними существуетъ, и которое можно иллюстрировать при помощи слѣдующаго сравненія. „Если кто-нибудь находится внутри какого-нибудь круга, то выпуклая сторона этого послѣдняго совершенно закрываются отъ него вогнутой стороной; если онъ находится внѣ круга, то остается невидной вогнутая сторона, такъ какъ она закрывается выпуклой. Двѣ стороны этого круга такъ же неразрывно связаны другъ съ другомъ, какъ духовная и тѣлесная сторона человѣка, и эти послѣднія могутъ быть разсматриваемы, какъ внутренняя и внѣшняя сторона; но подобно тому, какъ невозможно съ одной точки зрѣнія на плоскости круга видѣть въ одно и то же время обѣ стороны его, такъ въ области человѣческаго существованія нельзя съ одной точки зрѣнія наблюдать обѣ стороны человѣка“. Изъ этого сравненія оказывается, что духовные процессы и матеріальные, будучи такъ же тождественны, какъ выпуклая и вогнутая сторона круга, кажутся намъ однако отличными, но только потому, что мы разсматриваемъ ихъ съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія.

Но слѣдуетъ помнить, что сравненіе духовныхъ и матеріальныхъ процессовъ съ двумя сторонами круга имѣетъ по мнѣнію самого Фехнера, значеніе только образнаго сравненія. Другое сравненіе, которое приводитъ Фехнеръ, заключается въ слѣдующемъ. „Солнечная система представляетъ съ солнца совсѣмъ не тотъ видъ, что съ земли. Тамъ это міръ коперниковскій, здѣсь это міръ птолемеевскій. Для одного и того же наблюдателя навсегда останется невозможнымъ наблюдать обѣ міровыхъ системы въ одно и то же время, несмотря на то, что обѣ системы взаимно принадлежатъ другъ къ другу, подобно тому, какъ выпуклая и вогнутая сторона одного и того же круга суть только два различныхъ обнаруженія одной и той же вещи, разсматриваемой съ различныхъ точекъ зрѣнія“. „Міръ, говоритъ Фехнеръ, состоитъ изъ такихъ случаевъ, которые намъ показываютъ, что то, что въ дѣйствительности есть

одно и то же, кажется двойственнымъ, если мы разсматриваемъ съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія", и это вполнѣ примѣнимо къ вопросу объ отношеніи между тѣлесными и духовными явленіями. То, что съ внутренней точки зрѣнія представляется какъ духъ, съ внѣшней точки зрѣнія кажется тѣлесной подкладкой этого духа. Слѣдовательно, нѣчто тождественное по природѣ кажется различнымъ потому, что мы разсматриваемъ его съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія [1]).

Въ этомъ выраженіи Фехнера остается непонятнымъ, что̀ онъ понималъ подъ тождествомъ тѣлеснаго и духовнаго. У Спинозы было нѣчто третье—это абсолютная субстанція, по отношенію къ которой тѣлесное и духовное являлось извѣстнаго рода обнаруженіемъ. Признавалъ ли Фехнеръ что-либо третье? Въ сочиненіи: Ueber die Seelenfrage онъ говоритъ: „это воззрѣніе есть воззрѣніе тождества, такъ какъ оно и душу и тѣло считаетъ двумя различными способами обнаруженія одной и той же сущности, изъ которыхъ одна можетъ получиться съ внутренней точки зрѣнія, а другое съ внѣшней, но только оно ту сущность, которая лежитъ въ основѣ обоихъ явленій видитъ ни въ чемъ другомъ, какъ только въ нераздѣльной взаимообусловленности обоихъ видовъ явленія" [2]). Изъ этого ясно, что, по Фехнеру, тождество духовнаго и тѣлеснаго нужно мыслить безъ чего-либо третьяго: одинъ и тотъ же процессъ въ одно и то же время можетъ проявиться, какъ тѣлесное и какъ духовное.

Вслѣдъ за Фехнеромъ точку зрѣнія психофизическаго монизма защищали *Вундтъ, Риль, Паульсенъ, Гёфдингъ* и др. Аргументація современныхъ монистовъ приблизительно таже, что и у Спинозы. Физическое можетъ превращаться только въ физическое. Все наличное количество физической энергіи не можетъ ни уменьшиться, ни увеличиться. Вслѣдствіе этого міръ физическихъ явленій представляетъ собою опредѣленное замкнутое цѣлое. Точно такимъ же образомъ и психическая сфера представляетъ собою совершенно замкнутую сферу, къ которой не примѣнимъ законъ сохраненія энергіи. Если эти два міра представляютъ собою нѣчто совершенно замкнутое, то понятно, что явленія одного міра не могутъ оказывать воздѣйствія на явленія другого. Отсюда слѣдуетъ также, что никакъ нельзя допустить, чтобы психическія явленія имѣли своей причиной явленія физическія или наоборотъ. По мнѣнію сторонниковъ психофизическаго монизма, мы можемъ вполнѣ правильно обозначить взаимное отношеніе между процессами физическими и психическими, если скажемъ: когда у насъ въ душѣ совершаются какіе-либо процессы, то въ это время въ нашемъ тѣлѣ совершаются опредѣленные физіологическіе процессы и наоборотъ; когда у насъ въ мозгу совершаются какіе-нибудь физіологическіе процессы, то соотвѣтственно съ этимъ въ сознаніи имѣются на лицо какіе-либо психическіе процессы. Употребляя этотъ способъ выраженія, мы совершенно не имѣемъ никакой надобности говорить о томъ, что физическія явленія оказываются причиной психическихъ и наоборотъ. Такъ какъ при такомъ пониманіи всякій вопросъ о причинности или о взаимодѣйствіи между психическими и физическими явленіями исключается, то о нихъ слѣдуетъ говорить только, что они соотвѣтствуютъ другъ другу, что они совершаются одновременно другъ съ другомъ, или параллельно другъ съ другомъ. Вслѣдствіе этого и самое ученіе называется параллелизмомъ. Употребленіе этого термина оправдывается здѣсь тѣмъ, что подобно тому, какъ двѣ параллельныхъ линіи могутъ идти рядомъ другъ съ другомъ, не встрѣчаясь, точно такимъ же образомъ физическіе и психическіе процессы могутъ совершаться, не оказывая никакого воздѣйствія другъ на друга.

[1]) Elemente der Psychophysik т. I. стр. 2—6.
[2]) Цитата у *Busse* Geist und Körper. стр. 138.

Отсюда слѣдуетъ, что физическій міръ и міръ психическихъ явленій представляютъ два совершенно отличныхъ другъ отъ друга рода явленій. Въ мірѣ физическомъ царятъ исключительно законы механики: физическое получается только изъ физическаго. Въ мірѣ психическвмъ царятъ свои собственные законы: психическое получаетъ начало только изъ психическаго. Два этихъ міра представляютъ нѣчто замкнутое въ самихъ себѣ, въ нихъ процессы совершаются такъ, что находятся въ согласіи другъ съ другомъ.

Но какъ понять утвержденіе параллелистовъ, что психическое получается только изъ психическаго. Это утвержденіе находится въ рѣшительномъ противорѣчіи съ общепринятымъ взглядомъ, по которому психическое вообще порождается какимъ-либо физическимъ побужденіемъ. На это возраженіе одинъ изъ современныхъ защитниковъ психофизическаго монизма, *Адикесъ*, отвѣчаетъ слѣд. образомъ.

По его мнѣнію, то или другое психическое состояніе можетъ порождаться только лишь психическими причинами, а отнюдь не какими-либо физіологическими. Возьмемъ какой-либо примѣръ. Положимъ, что я слышу, что кто-либо стучится въ мою дверь, и на этотъ стукъ отвѣчаю: „войдите“. Въ этомъ случаѣ въ моемъ существѣ возникаетъ два ряда процессовъ, изъ которыхъ одинъ рядъ точно соотвѣтствуетъ другому ряду. Первый, физіологическій рядъ заключается въ слѣдующемъ. Звуковыя волны касаются моего слухового аппарата; возникающія здѣсь молекулярныя движенія распространяются въ мой мозгъ, гдѣ они протекаютъ строго закономѣрнымъ образомъ и, смотря по ихъ свойству, приводятъ въ дѣятельное состояніе тѣ или другія нервныя клѣтки, которыя особенно богаты потенціальной энергіей: двигательные нервы приводятъ въ движеніе группы мускуловъ и произносится извѣстное слово „войдите“... Это одинъ рядъ. Другой рядъ чисто психическаго характера; въ него входитъ звуковое ощущеніе, представленіе о лицѣ стучащемъ и т. п. Въ этотъ рядъ двигательный процессъ можетъ такъ же мало вмѣшиваться, какъ мало въ двигательный рядъ можетъ вмѣшиваться психическій элементъ. Такимъ образомъ не молекулярныя движенія суть причины слухового ощущенія, а рядъ внутреннихъ состояній, которыя соотвѣтствуютъ внѣшнему процессу стучанія и движеніямъ воздуха. Молекулярныя движенія въ мозгу представляютъ собою ихъ другую сторону, внѣшнюю сторону слухового ощущенія. Т. е. другими словами, тѣ или другіе физическіе процессы вызываютъ тѣ или другіе мозговые процессы, внутренней стороной которыхъ являются ощущенія, представленія и т. п., которыя и являются причиной ощущеній. Въ этомъ смыслѣ причиной ощущеній является опредѣленный психическій рядъ, а не что-либо физіологическое [1]).

Какъ мы видѣли, то обстоятельство, что между явленіями физическими и психическими существуетъ совершенное соотвѣтствіе, объясняется тѣмъ, что они представляютъ собою одно и то же, но только разсматриваемое съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія. Объясненіе этого тождества представляется чрезвычайно затруднительнымъ, потому что въ дѣйствительности мы должны объяснить тождество между процессами психическими и процессами мозговыми, которые, какъ мы видѣли, кореннымъ образомъ отличаются другъ отъ друга. Объясненіе этого тождества сводится приблизительно къ слѣдующему. Если мы примемъ во вниманіе, что то, что мы называемъ психическимъ, складывается изъ представленій, ощущеній чувствъ и желаній, то, что мы называемъ физическимъ, мозгъ, точно такимъ же образомъ складывается изъ представленій, ощущеній и т. п., то для насъ сдѣлается яснымъ, что матеріалъ, изъ котораго созидается то и другое, тождественъ. Отсюда не трудно понять утвержденіе, что психическое и физическое—это одно и тоже, но только разсматриваемое съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія. Если у меня въ сознаніи есть какая-нибудь мысль, то я знаю, что у меня въ мозгу совершаются какіе-нибудь мозговые процессы. О своей мысли я могу узнать изъ моего внутренняго опыта, о тѣхъ или иныхъ мозговыхъ процессахъ я могъ бы узнать изъ внѣшняго опыта, я могъ бы увидѣть, осязать и т. п. Мозговые процессы и мысли въ дѣйствительности одно и тоже, но они намъ кажутся различными, потому что мы ихъ разсматриваемъ съ различныхъ точекъ зрѣнія.

[1]) *Adickes.* Kant contra Haeckel стр. 66—7. *Wundt.* Menschen und Thierseele. 490. (Русск. пер. Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ Спб. 1894). *Паульсенъ.* Введеніе въ философію. Кн. 1-я. Гл. 1-я 5, а также „Мозгъ и душа“ стр. 319—21.

Это тождество *Вундтъ* разъясняетъ слѣдующимъ образомъ [1]). Мы обыкновенно употребляемъ термины: „предметы внутренняго опыта“, и „предметы внѣшняго опыта“. На первый взглядъ можетъ казаться, что тѣ и другіе предметы совершенно отличны другъ отъ друга, но на самомъ дѣлѣ между ними такого абсолютнаго различія не существуетъ. Предметы внѣшняго міра или предметы естествознанія отличаются отъ предметовъ внутренняго міра или предметовъ психологіи только точкой зрѣнія. Тѣ же самые предметы, которые естествознаніе разсматриваетъ въ отвлеченіи отъ субъекта, психологія разсматриваетъ въ отношеніи къ субъекту. Такимъ образомъ оказывается, что предметъ естествознанія и предметъ психологіи одинъ и тотъ же, но только точки зрѣнія на него различны. Въ этомъ смыслѣ и предметъ естествознанія, и предметъ психологіи суть элементы одного и того же опыта, разсматриваемаго съ различныхъ точекъ зрѣнія, что мы видѣли уже выше.

[1]) См. его: „Очерки психологіи“ 6—7 и 365.

Разсмотримъ различные типы психофизическаго монизма. Здѣсь возможны такіе взгляды, которые приближаютъ психофизическій монизмъ съ одной стороны къ матеріализму, а съ другой къ спиритуализму [1]).

Въ началѣ ряда я поставилъ бы такъ назыв. эмпирическій параллелизмъ. Онъ только констатируетъ опредѣленную закономѣрную связь между явленіями физическими и психическими. Сторонники эмпирическаго параллелизма находятъ, что взаимодѣйствіе между физическими и психическими явленіями невозможно, потому что оно нарушало бы законъ сохраненія энергіи, но мы можемъ изъ опытныхъ данныхъ константировать, что между явленіями физическими и психическими есть опредѣленная закономѣрная связь, т. е. опредѣленныя психическія измѣненія всегда связаны съ опредѣленными физіологическими измѣненіями и наоборотъ. Есть всегда опредѣленное соотвѣтствіе между одними и другими измѣненіями. Эмпирическій параллелизмъ признаетъ *Авенаріусъ* [2]), по мнѣнію котораго существуетъ параллелизмъ между измѣненіями нервной системы и психическими процессами (измѣненіями системы С и высказываніями). Въ извѣстномъ смыслѣ эмпирическій параллелизмъ признаетъ также и *Вундтъ*.

Второй типъ параллелизма можетъ быть названъ матеріалистическимъ параллелизмомъ, потому что онъ не признаетъ за духовнымъ значенія равноправнаго съ физическимъ. Психическое является совершенно лишеннымъ какой бы то ни было самостоятельности. Типичнымъ представителемъ этого направленія является *Мюнстербергъ* [3]). Для представителя этого направленія психическое является случайнымъ придаткомъ, эпифеноменомъ; психическое не имѣетъ никакого дѣйственнаго значенія; оно только сопровождаетъ физическіе процессы. Въ области психическихъ явленій не существуетъ никакой причинности; такъ называемой психической причинности, въ силу которой одни психическія состоянія порождаютъ другія, не существуетъ. Только члены физическаго ряда находятся другъ съ другомъ въ причинной связи, и только благодаря тому, что члены психическаго ряда находятся въ опредѣленной функціональ-

[1]) Предлагаемая здѣсь классификація принадлежитъ *Busse*. Geist und Körper. стр. 101 и д.
[2]) *Avenarius*. Der menschliche Weltbegriff. 1891. стр. 18—19.
[3]) Grundzüge der Psychologie. 1900.

ной зависимости отъ членовъ физическаго ряда, можно говорить о причинной зависимости между психическими явленіями. Поэтому, если мы желаемъ трактовать о причинныхъ отношеніяхъ между психическими процессами, то мы должны обратиться къ параллельному физическому ряду. Такимъ образомъ въ этомъ видѣ психофизическаго параллелизма психическое всецѣло подчиняется физическому.

Третій типъ монизма, который мы можемъ назвать реалистическимъ, утверждаетъ, что психическія явленія также реальны, какъ и матеріальныя; оба ряда, психическій и матеріальный, мы должны считать равноцѣнными — это монизмъ Спинозы. Къ этой же группѣ относится и монизмъ *Герберта Спенсера*. Для него, какъ и для Спинозы, въ основѣ всѣхъ чувственно воспринимаемыхъ явленій лежитъ непостижимая реальность, обнаруженіемъ которой является духъ и матерія. Оба эти обнаруженія имѣютъ координированное значеніе [1]).

Отъ этого типа параллелизма отличается современный параллелизмъ, который имѣетъ по преимуществу идеалистическій характеръ.

Идеалистическій параллелизмъ утверждаетъ, что истинная сущность всѣхъ явленій есть духовное, которое мы познаемъ непосредственно въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. Но мы организованы такъ, что это духовное мы въ нашемъ чувственномъ воспріятіи пространственно воспринимаемъ, какъ нѣчто тѣлесное, протяженное въ пространствѣ. Такимъ образомъ предметъ нашего чувственнаго воспріятія — феноменальное, только кажется тѣлеснымъ, въ дѣйствительности же оно есть духовное. Но феноменальное и истинно реальное соотвѣтствуютъ другъ другу такимъ образомъ, что, если мы разсматриваемъ представленія, содержаніемъ которыхъ оказываются явленіями, то мы въ такомъ случаѣ имѣемъ дѣло съ матеріальными предметами, но этотъ матеріальный предметъ является параллельнымъ дѣйствительному ряду, которому онъ подчиненъ. Т. е. то, что мы называемъ физическими предметами, есть внѣшняя сторона того, что въ дѣйствительности есть духовное.

Наиболѣе видными представителями этого направленія являются *Паульсенъ* и *Вундтъ*. Для Паульсена психическая сторона представляетъ собою дѣйствительность, какъ она

[1]) См. его: „Основанія Психологіи“ §§ 41, 51, 272 и др.

есть сама по себѣ, физическая же сторона понижается, напротивъ, до внѣшняго лишь явленія [1]). Психическое составляетъ внутреннюю сторону того, внѣшнюю сторону чего представляетъ физическое; психическая сторона представляетъ дѣйствительность такъ, какъ она есть сама по себѣ, физическая же есть только внѣшнее обнаруженіе. По Вундту „то, что мы называемъ душой, есть внутреннее бытіе того самаго единства, которое мы познаемъ внѣшнимъ образомъ принадлежащимъ тѣлу“ [2]).

Къ тому же направленію идеалистическаго монизма относится и *Эббингаусъ*, хотя онъ совершенно своеобразно доказываетъ параллелизмъ между духовными и физическими явленіями. Эббингаусъ на вопросъ, какимъ образомъ два такихъ различныхъ рода реальнаго, какъ тѣлесные процессы и духовные процессы, могутъ быть мыслимы тождественными, отвѣчаетъ указаніемъ на то, что они въ дѣйствительности однородны другъ съ другомъ. Мысли, желанія, чувства и проч., которыя я переживаю непосредственно, другому наблюдателю могутъ казаться мозговыми процессами. Въ моемъ сознаніи они суть непосредственно пережитыя мысли, желанія и проч. Въ сознаніи наблюдателя они суть представленія мозговыхъ процессовъ. Казалось бы, что между ними существуетъ огромное различіе, но хотя мои мысли и желанія въ сознаніи наблюдателя являются, какъ представленія мозговыхъ процессовъ, однако его представленія въ качествѣ духовныхъ содержаній суть нѣчто родственное по существу съ моими представленіями. Мои мысли для другого наблюдателя кажутся мозговымъ процессомъ, но вѣдь его представленія мозговыхъ процессовъ суть представленія: они суть для него нѣчто видимое, осязаемое и т. п. Слѣдовательно, мои представленія и представленія въ сознаніи другого тождественны между собою. Душа и нервная система, по мнѣнію Эббингауса, не суть нѣчто реально раздѣльное и другъ другу противостоящее, онѣ составляютъ одну и ту же реальную связь, но только обнаруживаются различными способами. Душа есть связь, какъ она сама себѣ представляется; мозгъ есть таже самая связь, какъ она представляется аналогично устроеннымъ связямъ, когда она бываетъ (выражаясь языкомъ человѣче-

[1]) Введеніе въ философію. Кн. 2-я. Гл. 1-я. 3.
[2]) Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. Aufl. B. II. 648.

скаго пониманія) видимъ и осязаемъ. „Нашъ взглядъ на отношенія между духовнымъ и матеріальнымъ, говоритъ Эббингаусъ, состоитъ въ томъ, что всякій разъ, какъ въ душѣ имѣются мысли, желанія и проч., и въ то же время имѣетъ мѣсто то, что мы... называемъ „быть видимымъ, быть осязаемымъ“, то эти мысли и чувства существуютъ не просто, но и въ то же время какъ извѣстные матеріальные и спеціально нервные процессы, они созерцаются или могутъ быть созерцаемы“ [1]).

Теперь мы разсмотримъ вопросъ о всеобщей одушевленности. Для однихъ этотъ вопросъ кажется необходимымъ выводомъ изъ теоріи параллелизма, для другихъ онъ необходимая предпосылка его. Одни писатели, напр., *Риль, Іодль,* признавая параллелизмъ, отвергаютъ всеобщую одушевленность, другіе, напр., *Паульсенъ*, изъ признанія параллелизма приходятъ къ необходимости допустить и всеобщую одушевленность. Они съ понятіемъ параллелизма связываютъ утвержденіе, что нѣтъ ни одного психическаго процесса, который не сопровождался бы физическимъ и наоборотъ, нѣтъ ни одного физическаго процесса, который не сопровождался бы опредѣленнымъ психическимъ, другими словами, нѣтъ тѣла, которое не было бы одушевлено. Отсюда слѣдуетъ, что всякое тѣлесное бытіе является указаніемъ на духовное.

Выводъ, что всѣ тѣла одушевлены, противорѣчитъ общепринятымъ воззрѣніямъ, по которымъ духовная жизнь можетъ быть признана только тамъ, гдѣ имѣется мозгъ или, по крайней мѣрѣ, нервная система. Но чтобы убѣдиться въ томъ, что этотъ взглядъ неправиленъ, по мнѣнію Паульсена, слѣдуетъ поставить вопросъ относительно того, какимъ образомъ мы вообще убѣждаемся въ существованіи гдѣ бы то ни было сознанія. Въ существованіи сознанія во мнѣ самомъ я убѣждаюсь путемъ непосредственнаго опыта, а то, что у другого человѣка существуетъ сознаніе, въ этомъ я могу убѣдиться только путемъ умозаключенія. То, что я непосредственно воспринимаю при наблюденіи другого человѣка — это физическія явленія — движенія, жесты, звуки, слова и т. п. Воспріятіе этихъ физическихъ моментовъ

[1]) Grundzüge der Psychologie стр. 41—7. Эббингаусъ, по своему гносеологическому направленію, какъ легко видѣть изъ приведеннаго, стоитъ близко къ имманентной школѣ. Для него существуетъ только одна реальность, именно реальность сознаваемаго, духовнаго.

является для меня основаніемъ для умозаключенія, что у наблюдаемаго мною лица имѣются духовныя состоянія аналогичныя моимъ [1]). Руководствуясь такими соображеніями, я заключаю по аналогіи о существованіи духовной жизни у всѣхъ животныхъ организмовъ, по крайней мѣрѣ такихъ, которые аналогичны по своему строенію съ организмомъ человѣка.

Но спрашивается, до какихъ предѣловъ можетъ простираться сама животная жизнь, т. е., другими словами, гдѣ тотъ предѣлъ, дальше котораго мы не можемъ искать духовной жизни? Повидимому, тамъ, гдѣ прекращается животная жизнь и начинается растительная. Но можно ли провести рѣзкую грань между животной и растительной жизнью? Какъ кажется, нѣтъ. Извѣстно, что существуютъ такіе организмы, относительно которыхъ нельзя сказать, животныя ли они или растенія—это именно такъ называемые „протисты“. Если не существуетъ рѣзкой біологической грани между животными и растеніями, то не очевидно ли, что у насъ нѣтъ достаточныхъ основаній отрицать за растеніями психической жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если не существуетъ рѣзкаго различія между низшими формами животной и растительной жизни, если въ переходѣ отъ растительнаго міра къ животному существуетъ полная непрерывность, то не можемъ ли мы сдѣлать вывода, что и въ отношеніи одушевленности существуетъ непрерывность, т. е. что вообще весь органическій міръ слѣдуетъ признать одушевленнымъ. На существованіе біологической непрерывности указываетъ и общее происхожденіе изъ одного и того же элемента—именно клѣтки. Поэтому можно думать, что душевная жизнь присуща всѣмъ органическимъ клѣткамъ.

Но мы можемъ провести эту аналогію и дальше и спросить себя, какая же существуетъ разница между органическимъ и неорганическимъ міромъ. Можно ли проводить между ними то различіе, которое признавалось прежде въ наукѣ? Какъ извѣстно, современная наука не признаетъ коренного различія между органическимъ и неорганическимъ. Органическія вещества составляются изъ тѣхъ же самыхъ составныхъ частей, изъ которыхъ состоятъ и неорганическія. Углеродъ, азотъ, водородъ, изъ которыхъ

[1]) Объ этомъ см. „Мозгъ и Душа“. Лекція 5-я.

состоитъ растительное или животное тѣло, суть тѣ же самые, которые мы встрѣчаемъ въ неорганическихъ соединеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ между ними нѣтъ существеннаго различія. Но въ такомъ случаѣ, откуда же въ органическихъ тѣлахъ получается жизнь, сознаніе, т. е. то, даже признаковъ чего мы не находимъ въ неорганическомъ мірѣ? Можетъ быть, намъ нужно допустить, что къ неорганическимъ тѣламъ присоединяется нѣчто новое, чего въ нихъ не содержалось и благодаря чему они становятся сознающими и живущими. Такъ поступали старые виталисты, которые признавали существованіе особенной жизненной силы, присоединеніе которой къ веществамъ неорганическимъ превращало эти послѣднія въ вещества органическія.

Можно было бы сдѣлать и другое предположеніе для объясненія различія, существующаго между органическимъ и неорганическимъ. Именно можно было бы сдѣлать предположеніе, что жизнь является результатомъ осложненій строенія матеріи, т. е. предположить, что хотя матеріальные элементы сами по себѣ и не содержатъ жизни, однако они могутъ входить въ сложныя соединенія другъ съ другомъ и благодаря сложности соединеній и возникаетъ жизнь. Но мы уже видѣли, что такое предположеніе было бы равносильно выведенію духовнаго изъ матеріальнаго, а потому, по мнѣнію сторонниковъ психофизическаго монизма, остается болѣе вѣроятнымъ предположеніе, что въ матеріи изначала существуетъ внутренняя жизнь, т. е. что матерія первоначально въ зачаточной формѣ содержитъ сознательность или жизнь [1]). Тогда возникновеніе высшихъ формъ сознательности изъ низшихъ представлялось бы вполнѣ понятнымъ.

Такимъ образомъ, рядъ соображеній приводитъ къ необходимости признать извѣстный видъ сознательности не только лишь за животнымъ міромъ, но и за міромъ растительнымъ и даже больше того за міромъ неорганическимъ. Мы должны, слѣдовательно, притти къ признанію одухотворенности матеріи. Мало того, идя далѣе, мы можемъ признать душу за земнымъ шаромъ, за планетами и т. п., какъ это сдѣлалъ *Фехнеръ* [2]).

[1]) Это тотъ выводъ, къ которому приходятъ такъ называемые неовиталисты. При всемъ различіи взглядовъ различныхъ представителей этого ученія, для нихъ существеннымъ остается признаніе, что объяснить жизнь одними механическими причинами или, что тоже, одними физическими причинами невозможно. Нужно признать существованіе чего то, что отличаетъ органическое отъ неорганическаго.

[2]) См. *Паульсенъ*. Введеніе въ философію. Кн. 1-я. Гл. 1-я. 5.

Мы видѣли ходъ разсужденія сторонниковъ психофизическаго монизма. Физическое можетъ происходить только изъ физическаго, а потому можетъ быть объясняемо только физическимъ, психическое, въ свою очередь, можетъ происходить только изъ психическаго, и можетъ быть объясняемо только изъ психическаго. Оба ряда явленій совершаются одновременно, не вмѣшиваясь другъ въ друга; оба ряда явленій протекаютъ параллельно, во всѣхъ пунктахъ находясь въ опредѣленномъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. Чтобы объяснить такое соотвѣтствіе, философы признали ихъ единство, или другими словами, тождество физическаго и психическаго.

Литература.

Fechner. Elemente der Psychophysik. 1899.
Wundt. System der Philosophie. 1897
Паульсенъ. Введеніе въ философію 3-е изд. 1904.
Риль. Теорія науки и метафизика. М. 1887.
Riehl. Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903 (есть русскій переводъ: *Риль.* Введеніе въ современную философію. Спб. 1904).
Jodl. Lehrbuch der Psychologie. 1902.
Гёфдингъ. Очерки психологіи 4-е изд. 1904.
Busse. Geist und Körper. 1903.
Hartmann. Moderne Psychologie. 1902. (Имѣется плохой русск. переводъ: Современная Психологія. М. 1903.
Тэнъ. Объ умѣ и познаніи. Спб. 1899.
Спенсеръ. Основанія психологіи. Спб. 1898.

ГЛАВА X-я.

Критика ученія о тождествѣ.

Въ прошлой главѣ мы видѣли, что существенное различіе между процессами физическими и процессами психическими заключается въ томъ, что тѣ и другіе подчиняются различнымъ законамъ. Для міра физическаго дѣйствительны законы механики, къ міру психическому законы механики не приложимы: явленія психическія не совершаются въ пространствѣ, къ нимъ не приложимы законы траты энергіи. Вслѣдствіе такой разнородности между одними и другими явленіями происходитъ то, что они не могутъ оказывать никакого воздѣйствія друга на друга: физическое такъ же не можетъ быть причиной психическаго, какъ и психическое не можетъ быть причиной физическаго. Одни процессы нельзя выводить изъ другихъ. Психическое можетъ объясняться только психическимъ, физическое только физическимъ. Изъ всего этого слѣдуетъ, что процессы міра психическаго совершенно **не зависятъ** отъ процессовъ міра физическаго. Въ одномъ мірѣ процессы происходятъ такъ, какъ если бы другого міра совершенно не существовало. Повидимому, въ каждомъ изъ міровъ процессы могли бы совершаться даже и въ томъ случаѣ, если бы другого міра и не существовало. Но, не взирая на это, между этими двумя рядами явленій существуетъ опредѣленное **соотвѣтствіе**. Спрашивается, какимъ же образомъ между этими двумя рядами явленій устанавливается или вообще существуетъ соотвѣтствіе, если между ними нѣтъ никакого **причиннаго** отношенія?

Если допустить, что между этими двумя рядами явленій нѣтъ никакой причинной связи, то является непонятнымъ даже фактическое взаимодѣйствіе между физическимъ и психическимъ; напр., въ процессахъ волевыхъ и въ про-

цессахъ ощущенія. Процессы волевые, по общепринятому описанію, осуществляются, благодаря тому, что сознаніе (нѣчто психическое) оказываетъ воздѣйствіе на тѣло; ощущеніе является результатомъ воздѣйствія физическихъ измѣненій на сознаніе. Напр., звуковое возбужденіе, дѣйствующее на окончаніе слухового аппарата, производитъ чисто физическія измѣненія, которыя въ свою очередь порождаютъ психическія состоянія. Въ этомъ случаѣ мы обыкновенно выражаемся такимъ образомъ, что физическое является причиной психическаго, при чемъ подъ причиной понимается то, что является необходимымъ условіемъ какого-либо явленія. Такимъ въ данномъ случаѣ и оказывается звуковое возбужденіе. Не будь его, не было бы ощущенія. Но какъ ни очевидно допущеніе, что звуковое ощущеніе порождается звуковымъ возбужденіемъ, съ точки зрѣнія психофизическаго параллелизма его нужно считать совершенно неправильнымъ. Причиной звукового ощущенія не можетъ быть звуковое возбужденіе, потому что психическое можетъ порождаться только психическимъ, такъ какъ вслѣдствіе совершенной разнородности между психическимъ и физическимъ одно не можетъ порождаться другимъ. Съ точки зрѣнія психофизическаго параллелизма, звуковое ощущеніе является дѣйствіемъ психическихъ причинъ, именно извѣстныхъ предшествовавшихъ психическихъ состояній.

Эти выводы, находящіеся въ рѣзкомъ противорѣчіи съ общепринятыми взглядами на взаимоотношеніе между физическими и психическими явленіями, дѣлаютъ ученіе о параллелизмѣ весьма спорнымъ. Недостатки этого ученія вызвали многочисленныя возраженія, которыя мы можемъ раздѣлить на слѣдующія три группы.

Первая группа указываетъ на то, что попытка объяснить соотвѣтствіе между физическими и психическими явленіями признаніемъ тождества ихъ нельзя считать удачнымъ. Это тождество не можетъ быть объяснено.

Вторая группа указываетъ на то, что между физическими и психическими явленіями не существуетъ такого соотвѣтствія, на которое указываютъ защитники психофизическаго параллелизма.

Третья группа возраженій имѣетъ въ виду показать, что положеніе психофизическаго монизма, по которому между физическими и психическими процессами не можетъ быть взаимодѣйствія на томъ основаніи, что признаніе этого послѣдняго

являлось бы нарушеніемъ закона сохраненія энергіи, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается несостоятельнымъ.

Разсмотримъ по порядку всѣ эти возраженія.

Прежде всего, мы разсмотримъ тотъ аргументъ, по которому физическое является тождественнымъ съ психическимъ. Мы видѣли, что признаніемъ тождества между физическимъ и психическимъ хотѣли сдѣлать понятнымъ то соотвѣтствіе, которое существуетъ между физическими и психическими явленіями. Но различіе между физическими процессами и психическими настолько велико, что соединить ихъ въ одно единство не представляется возможнымъ. Поэтому большинство сторонниковъ психофизическаго монизма для обозначенія тождества между психическимъ и физическимъ употребляютъ такія выраженія, которыя даже не могутъ быть понятны, какъ, напр., выраженіе, что физическое и психическое суть двѣ стороны одного и того же явленія. Это утвержденіе они думаютъ сдѣлать пріемлемымъ при помощи различныхъ образныхъ сравненій, но въ дѣйствительности эти сравненія не могутъ сдѣлать понятнымъ нѣчто совершенно непонятное. Для другихъ сторонниковъ этого ученія существуетъ нѣчто третье, по отношенію къ которому психическое и физическое суть только обнаруженія. Но и въ этомъ случаѣ остается непонятнымъ, почему между двумя аттрибутами одной и той же субстанціи должно существовать опредѣленное соотвѣтствіе. Такимъ образомъ признаніе тождества является только гипотезой, которая должна объяснить взаимодѣйствіе, фактически существующее между физическими и психическими явленіями. Вслѣдствіе трудностей, связанныхъ съ признаніемъ тождества явленій физическихъ и психическихъ, нѣкоторые сторонники психофизическаго параллелизма допускаютъ только параллелизмъ явленій психическихъ и физическихъ.

Вторая группа возраженій отрицаетъ самый фактъ существованія параллелизма между психическими и физическими явленіями. Подъ параллелизмомъ слѣдуетъ понимать то обстоятельство, что, когда въ нашемъ сознаніи совершаются какіе-либо опредѣленные психическіе процессы, то въ то же время въ нашей первной системѣ совершаются опредѣленные физіологическіе процессы и наоборотъ. Это соотвѣтствіе между одними процессами и другими можно назвать параллелизмомъ. Слѣдуетъ, впрочемъ, отличать два вида па-

раллелизма, и это нужно имѣть въ виду вслѣдствіе двусмысленности, которая необходимо содержится въ терминѣ параллелизмъ. Мы можемъ, во-1-хъ, утверждать, что ни одинъ психическій процессъ не можетъ совершаться безъ того, чтобы его не сопровождалъ какой-либо физическій. Это утвержденіе имѣетъ эмпирическій характеръ, и всегда должно быть ограничиваемо утвержденіемъ „поскольку простираются наши наблюденія". Это одинъ видъ параллелизма. Другой видъ параллелизма является выводомъ изъ того положенія, что между психическими процессами и физическими не можетъ быть взаимодѣйствія. Если же между ними нѣтъ взаимодѣйствія, то слѣдовательно они совершаются одновременно, не вмѣшиваясь другъ въ друга. Это—параллелизмъ въ извѣстномъ смыслѣ абсолютный, который въ то же время долженъ быть абсолютнымъ соотвѣтствіемъ, т. е. психическіе процессы всегда сопровождаются точно опредѣленными физіологическими процессами: всякому данному психическому процессу должны соотвѣтствовать именно тѣ, а не другіе какіе-либо физическіе процессы. Но дѣйствительно ли параллелизмъ имѣетъ такой абсолютный характеръ? Всегда ли существуетъ точное соотвѣтствіе между физическими и психическими процессами? Можно указать случаи, когда предполагаемое соотвѣтствіе не имѣетъ точнаго характера. Сдѣлаемъ, напр., попытку представить себѣ, какіе физіологическіе процессы соотвѣтствуютъ тѣмъ или другимъ психическимъ процессамъ. Вообще это мы дѣлаемъ такимъ образомъ, что стараемся отыскать какой-либо физіологическій аналогъ, т. е. что-нибудь въ общихъ чертахъ похожее на то или другое психическое построеніе. Для простѣйшихъ процессовъ, напр., для ассоціаціи представленій легко подыскать аналогъ въ ассоціаціи или соединеніи нервныхъ клѣтокъ, т. е. мы можемъ сказать, что подобно тому, какъ представленія связываются другъ съ другомъ, такъ связываются и соотвѣтствующія имъ нервныя клѣтки. Но попробуемъ отыскать аналогъ для такого психическаго процесса, какъ „единство сознанія"; намъ это не удастся. Никакія соединенія нервныхъ клѣтокъ или что-нибудь въ этомъ родѣ не сдѣлаютъ для насъ сколько-нибудь понятнымъ единство сознанія. Понятія: „необходимости", „единства", „цѣнности" и т. п. не могутъ найти соотвѣтствующаго коррелата, а это является доказательствомъ того, что абсолютнаго соотвѣтствія между психическими процессами и физіологическими

не существуетъ; между тѣмъ если бы была справедлива теорія тождества психическаго и физическаго, то это соотвѣтствіе должно было бы носить абсолютный характеръ.

Защитники параллелизма указываетъ на то, что между дѣятельностью сознанія и функціями нервной системы существуетъ множество параллельныхъ чертъ. Возьмемъ для примѣра двѣ параллели, приводимыя *Гёфдингомъ*.

„Нервная система" имѣетъ то значеніе, что служитъ для различныхъ частей организма „соединяющимъ органомъ", чтобы сдѣлать возможной ихъ дѣятельность во внутренней „гармоніи", а равнымъ образомъ, чтобы сдѣлать возможнымъ „сомкнутое" выступаніе противъ внѣшняго міра. Сознаніе „соединяетъ" то, что разбросано въ пространствѣ и во времени; въ немъ колебаніе жизненныхъ условій обнаруживается какъ „ритмъ" удовольствія и страданія; въ воспоминаніи и въ мыслительной дѣятельности обнаруживается самая тѣсная „концентрація", какая только можетъ быть въ нашемъ опытѣ".

Противъ этой параллели между нервной дѣятельностью и сознаніемъ *Ремке* замѣчаетъ: тамъ „связь", „гармонія", „сомкнутость", здѣсь „соединеніе", „ритмъ", „концентрація". Сходство кажется очень большимъ, но при ближайшемъ разсмотрѣніи сходство заключается въ выбранныхъ словахъ, а не въ дѣйствительности; сходство вносится только словами, потому что нервная система и сознаніе настолько различны, что ихъ неоднородность ясна для каждаго. Если центральный органъ „соединяетъ" различныя части организма, то это суть не его части, это суть части, не принадлежащія ему; если же сознаніе соединяетъ разбросанное въ пространствѣ и во времени, то эти послѣднія принадлежатъ ему. Если дѣятельности различныхъ частей организма обнаруживаютъ внутреннюю гармонію, то это можетъ только обозначать, что онѣ дѣйствуютъ цѣлесообразно совмѣстно другъ съ другомъ, но эта внутренняя гармонія не имѣетъ никакой „параллели въ ритмѣ удовольствія и неудовольствія".

Вторая параллель Гёфдинга состоитъ въ слѣдующемъ. „То обстоятельство, что мы что-нибудь сознаемъ, предполагаетъ извѣстное измѣненіе, переходъ, противоположность. Содержаніе сознанія и энергія сознанія должны быть выведены изъ состоянія равновѣсія, вниманіе должно быть пробуждено. Пробужденіе, возбужденіе есть также условіе и

для функціи нервной системы: возбужденіе дѣйствуетъ посредствомъ разложенія связанной силы, посредствомъ уничтоженія равновѣсія въ нервныхъ волокнахъ и нервныхъ центрахъ".

И здѣсь, по мнѣнію Ремке, параллельность между дѣятельностью сознанія и нервной дѣятельностью отсутствуетъ. Въ выраженіи „равновѣсіе нервныхъ центровъ и нервныхъ волоконъ" еще можно кое о чемъ думать, но что можетъ обозначать выраженіе „равновѣсіе содержанія сознанія и энергія сознанія"? И что собственно сходнаго въ этихъ двухъ равновѣсіяхъ? Только то, что въ обоихъ случаяхъ измѣненіе наступаетъ тогда, когда присоединяется что-либо другое обусловливающее; но вѣдь это есть условіе всякаго измѣненія: такія параллели могутъ быть проведены для всего того, что подвержено измѣненію.

Указать на существованіе сходства въ этомъ отношеніи между нервной дѣятельностью и сознаніемъ, еще не значитъ доказать существованіе между ними параллелизма. Такъ же несостоятельны и другія параллели, которыя приводитъ Гёфдингъ [1]).

Третья группа возраженій противъ параллелизма основывается на разсмотрѣніи достовѣрности закона сохраненія энергіи. Если бы мы допустили, что законъ сохраненія энергіи доказанъ съ полной достовѣрностью для всѣхъ явленій природы, то мы должны были бы отвергнуть взаимодѣйствіе, потому что это послѣднее предполагало бы или увеличеніе наличнаго количества энергіи или уменьшеніе его. Само собой разумѣется, что для тѣхъ, кто не признаетъ абсолютной достовѣрности закона сохраненія энергіи, взаимодѣйствіе между физическими и психическими процессами вполнѣ допустимо.

Но этотъ вопросъ требуетъ расчлененія. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли, что, согласно закону сохраненія энергіи, общая сумма міровой энергіи неизмѣнна, и потому всякое превращеніе психическаго въ физическое уже предполагаетъ увеличеніе наличнаго количества энергіи, наоборотъ, превращеніе физическаго въ психическое предполагаетъ уменьшеніе ея.

---

[1]) См. *Гёфдингъ*. Очерки психологіи. II. 6. *Rehmke*. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1894. стр. 96—100.

Этотъ вопросъ можетъ быть расчлененъ слѣдующимъ образомъ.

Прежде всего можно предположить, что законъ сохраненія энергіи вообще есть положеніе не доказанное. Тогда, разумѣется, мы могли бы допустить самое взаимодѣйствіе.

Многіе неясно представляютъ себѣ, что именно въ законѣ сохраненія энергіи должно считать безусловно доказаннымъ и что имѣетъ гипотетическій характеръ. Въ этомъ законѣ нужно различать два отличныхъ другъ отъ друга положенія, именно положеніе эквивалентности и положеніе постоянства энергіи. Вкратцѣ различіе между этими двумя положеніями сводится къ слѣдующему. Согласно положенію эквивалентности, при всѣхъ превращеніяхъ энергіи количество энергіи не измѣняется, т. е. если, напр., какое-либо количество тепловой энергіи превращается въ механическую энергію, то при опредѣленныхъ условіяхъ это количество механической энергіи можно было бы превратить обратно въ то же количество тепловой. Положеніе же постоянства энергіи, вытекающее изъ предыдущаго положенія, имѣетъ въ виду выразить ту мысль, что количество энергіи въ мірѣ постоянно, что оно не увеличивается и не уменьшается. Но если можно согласиться съ тѣмъ, что экспериментально доказано, что количество превращаемой энергіи остается неизмѣннымъ при всѣхъ превращеніяхъ, то никоимъ образомъ нельзя доказать того положенія, что количество энергіи въ мірѣ остается неизмѣннымъ, потому что эмпирически мы всегда имѣемъ дѣло только лишь съ какой-нибудь незначительной частью міра и ни въ коемъ случаѣ съ міромъ въ цѣломъ; а только въ этомъ послѣднемъ случаѣ его и можно было бы доказать. Съ закономъ постоянства, какъ мы видѣли, связанъ тѣснѣйшимъ образомъ принципъ замкнутой естественной причинности, по которому въ сферу физическихъ явленій не могутъ вмѣшиваться психическія причины. Если же признать, что законъ постоянства энергіи не доказанъ, то мы должны будемъ считать не доказаннымъ также и принципъ замкнутой естественной причинности.

Далѣе, можно предположить, что, хотя законъ сохраненія энергіи и можетъ считаться доказаннымъ по отношенію къ процессамъ неорганическаго міра, однако совсѣмъ не можетъ считаться доказаннымъ по отношенію къ міру органическому. Здѣсь, можетъ быть, совсѣмъ нѣтъ той зам-

кнутой причинности, на которую указываютъ сторонники параллелизма, а, слѣдовательно, это дѣлаетъ возможнымъ допущеніе воздѣйствія духовнаго на матеріальное и наоборотъ. Вѣдь, если, въ самомъ дѣлѣ, органическое отличается отъ неорганическаго тѣмъ, что въ немъ содержится жизнь или психическое, то имѣемъ ли мы право думать, что органическое всецѣло походитъ на неорганическое; можетъ быть, въ этой области обычная физическая причинность совершенно не примѣнима, такъ какъ здѣсь входитъ новый факторъ. Можемъ ли мы, въ самомъ дѣлѣ, сказать, что объясненіе явленій органическаго міра совершенно исчерпывается чисто физическими причинами? Конечно, нѣтъ. Въ такомъ случаѣ, можетъ быть, въ органическомъ мірѣ совсѣмъ нѣтъ той замкнутой причинности, на которую указываютъ сторонники параллелизма, а это дѣлаетъ возможнымъ допущеніе воздѣйствія духовнаго на матеріальное и наоборотъ [1]).

Такимъ образомъ, изъ вышеуказаннаго слѣдуетъ, что взаимодѣйствіе между физическимъ и психическимъ можетъ быть допущено, при чемъ законы механики совершенно не будутъ нарушены. Надо замѣтить, что въ большинствѣ случаевъ защитники взаимодѣйствія пытались найти аргументы, которые можно было бы принять безъ нарушенія законовъ механики.

По мнѣнію нѣкоторыхъ, можно признать, что законы механики остаются ненарушенными при допущеніи взаимодѣйствія, лишь бы только признать, что душа, вмѣшиваясь въ дѣятельность тѣла, измѣняетъ не количество движенія, а только направленіе движенія [2]). Изъ механики извѣстно, что, „если сила дѣйствуетъ подъ прямымъ угломъ къ направленію движенія тѣла, то она не производитъ работы надъ тѣломъ и измѣняетъ только направленіе, а не величину скорости. Поэтому кинетическая энергія, которая зависитъ отъ квадрата скорости, остается неизмѣнной“ [3]). Противъ положенія, что душа измѣняетъ не количество движенія, а только ея направленіе, справедливо возражаетъ

---

[1]) См. *Sigwart*. Logik. B. II. § 97 в. *Busse*. Geist und Korper. Стр. 300.

[2]) Впервые этотъ взглядъ былъ высказанъ *Декартомъ*. См. его Reponses aux quatrièmes objections. Ocuvres de Descartes, par Jules Simon. стр. 242.

[3]) См. *Максуэль*. Матерія и движеніе. Спб. 1899. § 78. Другія теоріи этого рода см. у *Busse*. Geist und Körper. 438—448.

Эббингаусъ: „измѣненіе направленія движущихся частей, выражаясь языкомъ механики, всегда есть введеніе боковой силы опредѣленнаго направленія и съ опредѣленнымъ значеніемъ работы (Arbeitswerth)“ [1]).

Родственный только что приведенному взглядъ о воздѣйствіи души на тѣло защищался французскими математиками: *Сэнъ-Венаномъ* и *Буссинэскомъ*.

Сэнъ-Венанъ доказывалъ, что есть аналогія между дѣйствіемъ воли и механическимъ дѣйствіемъ, которое онъ называетъ разряжающей работой (travail de crochant): онъ сравниваетъ дѣйствіе воли съ работой человѣка, тянущаго крючекъ, который освобождаетъ тяжесть, поднятую на извѣстную высоту и предназначенную вбивать сваи, или съ работой человѣка, который тянетъ курокъ заряженнаго ружья. Въ этихъ случаяхъ мы затрачиваемъ очень мало энергіи, но при этомъ создаемъ большое количество работы. Сэнъ-Венанъ показываетъ, что все большее и большее совершенствованіе механизмовъ можетъ насъ привести къ тому, что эта разряжающая энергія можетъ быть уменьшаема до безконечности. Если это справедливо относительно человѣческаго искусства, то существуютъ всѣ основанія допустить, что природа болѣе совершенная, чѣмъ искусство, можетъ дойти до того, что будетъ въ состояніи совершенно уничтожить ее въ одушевленныхъ организмахъ, т. е. что воля можетъ освобождать движеніе, не затрачивая никакой энергіи. Представимъ себѣ, что, напр., шаръ произвольной тяжести находится въ состояніи равновѣсія на вершинѣ какого-либо конуса произвольной величины; очевидно, что чѣмъ совершеннѣе будетъ шаръ въ смыслѣ своей формы, чѣмъ однороднѣе будетъ масса шара и чѣмъ острѣе вершина конуса, тѣмъ меньше нужно будетъ работы, чтобы заставить упасть шаръ. Эта работа должна уменьшаться по мѣрѣ того, какъ увеличивается совершенство шара и конуса, такъ что, если мы предположимъ, что мы пришли къ предѣлу совершенства, то сила разряжающая, т. е. приводящая въ движеніе, тоже придетъ къ своему крайнему предѣлу: она будетъ меньше, чѣмъ всякая данная величина, т. е. она практически будетъ равна нулю. Сила, равная нулю, можетъ, однако, производить въ мірѣ очень большія послѣдствія.

---

[1]) Grundzüge der Psychologie. Стр. 32.

Точно такимъ же образомъ и воля, по мнѣнію Сэнъ-Венана, не тратя никакой силы, можетъ производить извѣстныя физическія явленія.

Буссинэскъ приблизительно такимъ же образомъ доказываетъ дѣйствіе души на тѣло. Онъ думаетъ, что въ нашемъ организмѣ существуютъ пункты, въ которыхъ нематеріальный принципъ можетъ созидать механическія дѣйствія, т. е., по его мнѣнію, сознаніе или воля можетъ производить движенія нашего организма непосредственно, не тратя ни малѣйшаго количества энергіи. Чтобы пояснить это, возьмемъ только что приведенный примѣръ Сэнъ-Венана. Вотъ конусъ; на вершинѣ его находится шаръ въ состояніи полнаго покоя. Если шаръ выйдетъ изъ состоянія равновѣсія, то онъ совершитъ только одно движеніе, но можетъ совершить безконечное множество ихъ: онъ можетъ скатиться направо, налѣво, впередъ, назадъ и т. д., т. е. онъ можетъ совершить милліонъ самыхъ разнообразныхъ движеній. „Во всѣхъ этихъ случаяхъ сила, необходимая для того, чтобы заставить шаръ падать, остается одной и той же. Но слѣдствія будутъ очень различныя. Направляющій принципъ (principe directeur), который изберетъ ту или другую образующую линію (по которой упадетъ шаръ) и который будетъ направлять движеніе шара, не создастъ новой энергіи, однако произведетъ реальныя послѣдствія". Другими словами, если мы предположимъ, что необходимо затратить извѣстное количество энергіи для того, чтобы шаръ вышелъ изъ состоянія равновѣсія, то легко понять, что выборъ одного изъ многочисленныхъ движеній, которыя можетъ совершить шаръ, можно сдѣлать безъ всякой траты энергіи. Точно такимъ же образомъ можно предположить, что въ нашемъ организмѣ бываютъ такія состоянія механической неопредѣленности, когда оказывается возможнымъ произвести множество различныхъ движеній. Тогда вмѣшивается душа, которой принадлежитъ направляющая способность, и она, не тратя энергіи, выбираетъ то или другое дѣйствіе. Итакъ, по мнѣнію Буссинэска, когда извѣстныя движенія нашего организма находятся въ состояніи полной неопредѣленности, то воля, не затрачивая никакой энергіи, можетъ выбрать то или другое движеніе.

Мы видѣли, что, по утвержденію французскихъ математиковъ, движеніе или измѣненіе направленія движенія можетъ быть создано безъ затраты силы; они думаютъ, что сила, необходимая для совершенія произвольнаго движенія, можетъ быть не только относительно очень мала, но можетъ обратиться въ нуль. Но ихъ разсужденіе совершенно неправильно: изъ того, что разрѣшающая сила можетъ быть безконечно малой, совсѣмъ нельзя дѣлать того вывода, что она можетъ быть равной нулю. „Разрѣшающая сила въ сравненіи съ разрѣшенной можетъ быть чрезвычайно мала. Сила размаха крыла вороны, которая приводитъ въ движеніе лавину, кажется намъ совсѣмъ ничтожной по отношенію къ силѣ снѣговой массы, падающей на долину, т. е. мы можемъ пренебречь силой, равной первой при примѣненіи послѣдней, потому что она не производитъ никакого замѣтнаго вліянія. Однако, какъ ни незначителенъ, разсматриваемый съ долины, размахъ крыла въ сравненіи съ колоссальной силой лавины, но если мы станемъ разсматривать его вблизи, то онъ все-таки остается ударомъ крыла, которому соотвѣтствуетъ опредѣленная тяжесть, поднятая на извѣстную высоту. Разрѣшающая сила сама по себѣ никогда не можетъ быть равной нулю". Что касается вышеприведеныхъ соображеній Буссинэска, то мы можемъ прямо утверждать, что „никакой руководящій принципъ" нематеріальной природы не можетъ передвинуть центръ тяжести на вершинѣ конуса ни на малѣйшую величину; при всѣхъ обстоятельствахъ для этого необходима механическая сила, хотя и очень малая"[1]). „Направляющая сила не можетъ быть разсматриваема равной нулю: нужно большее или меньшее количество силы для того, чтобы заставить шаръ падать направо или налѣво, смотря по положенію источника энергіи"[2]).

Въ послѣднее время *Ремке*[3]) и *Венчеръ*[4]) по вопросу о возможности воздѣйствія души на тѣло высказали предположеніе, родственное со взглядами французскихъ математи-

---

[1]) *Du-Bois Reymond.* Die sieben Welträthsel. Стр. 106—8.

[2]) *Saint-Venant.* Conciliation du veritalbe Determinisme mechanique avec l'existence de la Vie et de la liberté morale. Paris. 1878. *Boussinesq.* „Accord des lois de la mecanique avec la liberté de l'homme dans son action sur la matière". „Contes Rendus" 5 Mars. 1877. Изложеніе этого ученія см. у *Du-Bois Reymond*'a. Die sieben Welträthsel 1891 и *Fonsegrive.* Essais sur le libre arbitre. Paris. 1887, стр. 292—297. Послѣдняя цитата принадлежитъ Фонсегриву.

[3]) Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, стр. 111.

[4]) Ueber physische und psychische Causalität, стр. 33, 37 и др.

ковъ; именно они предполагаютъ, что при дѣйствіи души на тѣло дѣло идетъ о томъ, чтобы потенціальную энергію мозга сдѣлать живой. Превращеніе потенціальной энергіи въ живую не есть увеличеніе энергіи мозга. Психическіе процессы, по ихъ мнѣнію, имѣютъ значеніе „разрѣшающихъ" процессовъ. Процессъ же „разрѣшенія", по мнѣнію указанныхъ авторовъ, не сопряженъ съ тратой энергіи.

Но противъ этого, какъ и противъ предыдущаго положенія, можно замѣтить, что для того, чтобы превратить потенціальную энергію въ живую, необходимо затратить извѣстное количество энергіи. Физическая сила, которая приводитъ къ разрѣшенію извѣстное количество потенціальной энергіи, по отношенію къ нему можетъ быть чрезвычайно малой, но никогда не можетъ быть равна нулю.

Взаимодѣйствіе можно также защищать въ томъ случаѣ, если признать существованіе особой психической энергіи, родственной съ физической. По *Штумпфу*[1]), на психическое слѣдуетъ смотрѣть, какъ на скопленіе энергіи особаго рода, которая могла бы имѣть свой точный механическій эквивалентъ. Допущеніе особой психической энергіи оправдывается тѣмъ, что подъ энергіей понимается нѣчто способное производить извѣстное количество работы, при чемъ совсѣмъ не обращается вниманія на то, что именно производитъ работу. Эту работу можетъ производить какое-либо движущееся тѣло, но ее можетъ производить также нѣчто, къ чему не приложимы обычныя механическія категоріи, приложимыя къ матеріальному тѣлу (именно нѣчто психическое). Для такого пониманія психической энергіи мы имѣемъ тѣмъ болѣе основаній, что примѣненіе механическаго толкованія и къ физической энергіи далеко не всегда оказывается возможнымъ. Напр., нельзя утверждать съ полной достовѣрностью, что теплота есть движеніе матеріальныхъ частичекъ. Съ другой стороны, для указаннаго толкованія понятія энергіи мы находимъ опору въ самомъ законѣ сохраненія энергіи. Извѣстно, что законъ сохраненія энергіи содержитъ только лишь утвержденіе о превращаемости одного вида энергіи въ другой, при чемъ характеръ этого процесса совершенно не опредѣляется, т. е. не говорится, что это есть движеніе какихъ-либо частичекъ. Разъ изъ понятія энергіи устраняется механи-

---

[1]) Leib und Seele. 1903, стр. 24.

ческое толкованіе, то не остается никакого препятствія для того, чтобы признать существованіе психической энергіи, которая, подобно физической энергіи, обладаетъ способностью производить работу, превращаться въ другіе виды энергіи и т. п.[1]).

Разумѣется, при допущеніи особой психической энергіи вопросъ о взаимодѣйствіи между психическимъ и физическимъ очень упрощается, потому что въ такомъ случаѣ мы могли бы признать превращеніе физической энергіи въ психическую и наоборотъ.

Мнѣ кажется, что признаніе особой психической энергіи однородной съ физической совершенно недопустимо, потому что между физическими процессами и психическими есть настолько существенное различіе, что энергіи, имъ соотвѣтствующія, должны быть также совершенно различны. Правда, защитники психической энергіи допускаютъ сходство между физической и психической энергіей въ отношеніи главнымъ образомъ ихъ взаимопревращаемости, но фактически это предполагаетъ также и всѣ другія свойства энергіи: и способность производить работу, и измѣримость пудофутами, т. е. всѣ тѣ свойства, которыя допустимы для всѣхъ другихъ видовъ энергіи. Такъ какъ къ психическимъ процессамъ не примѣнимъ предикатъ протяженности, то, разумѣется, это же справедливо и по отношенію къ психической энергіи. Вслѣдствіе этого никакъ нельзя признать, чтобы психическая энергія могла измѣряться пудофутами, а если она не можетъ измѣряться пудофутами, то очевидно, что и превращеніе ея въ какую-либо физическую энергію нужно считать не возможнымъ, а потому и такое рѣшеніе вопроса неудовлетворительнымъ.

Такимъ образомъ, всѣ вышеприведенныя возраженія противъ параллелизма основаны на томъ, что законъ сохраненія энергіи или принципъ замкнутости физической причинности не доказанъ съ полной научной строгостью; поэтому можно считать возможнымъ увеличеніе или уменьшеніе наличнаго количества міровой энергіи.

---

[1]) См. Sigwart Logik. B. II. § 976. *Оствальдъ.* Натурфилософія. лекція 18-я. Въ русской литературѣ: *Гротъ.* Понятіе души и психической энергіи въ психологіи. (Вопросы философіи и психологіи. № 27). *Краинскій.* Законъ сохраненія энергіи въ примѣненіи къ психической дѣятельности. Харьк. 1897.

Но такъ какъ принципъ замкнутой физической причинности для многихъ кажется безусловно достовѣрнымъ, то было бы болѣе цѣлесообразно поискать такое объясненіе, при которомъ достовѣрность закона сохраненія энергіи оставалось бы не заподозрѣнной. Можетъ быть, это намъ удастся сдѣлать въ томъ случаѣ, если мы подвергнемъ логическому анализу понятія причинности и воздѣйствія. Это необходимо сдѣлать по той причинѣ, что воздѣйствіе физическаго на психическое и наоборотъ, всѣми признается, но только это воздѣйствіе сторонниками параллелизма не признается причиннымъ. Причинное воздѣйствіе можно понимать двояко. Подъ нимъ можно понимать такое воздѣйствіе, которое предполагаетъ превращеніе энергіи, т. е. можно предполагать, что всякая причина въ актѣ причиненія тратитъ извѣстное количество энергіи или, другими словами, что между причиной и дѣйствіемъ существуетъ такое же отношеніе, какое существуетъ между энергіей превращаемой и энергіей превращенной [1]). Но подъ причинными отношеніемъ можно понимать также просто закономѣрную связь между причиной и дѣйствіемъ. Эту связь можно выразить слѣдующимъ образомъ. Если есть причина, то есть и дѣйствіе; всѣ измѣненія причины влекутъ за собою соотвѣтствующее измѣненіе и дѣйствія. Если подъ причинностью понимать такое воздѣйствіе, которое предполагаетъ трату энергіи, тогда при удержаніи понятія сохраненія энергіи, какъ оно принято въ современномъ естествознаніи, окажется невозможнымъ допустить взаимодѣйствіе между явленіями физическими и психическими, потому что для такого воздѣйствія необходимо, чтобы между причиной и дѣйствіемъ было отношеніе полной однородности: причина и дѣйствіе должны быть однородны другъ съ другомъ, ибо для причиннаго воздѣйствія необходимо, чтобы одинъ видъ энергіи превращался въ другой. Если же подъ причиннымъ отношеніемъ понимать только нѣкоторую закономѣрную связь между причиной и дѣйствіемъ, не входя въ объясненіе внутренней связи между ними, то причинное взаимодѣйствіе между физическими и психическими явленіями можетъ быть допущено.

Понятіе причинности, эквивалентное превращенію энер-

[1]) Объясненіе этого см. въ книгѣ „Мозгъ и душа", лекція 8-я.

гіи, у современныхъ писателей мы находимъ у *Вундта* [1]). По его мнѣнію, настоящее научное пониманіе причинныхъ отношеній предполагаетъ, что это отношеніе можетъ быть сведено на превращеніе энергіи, т. е. что причина (извѣстная энергія) для того, чтобы произвести извѣстное дѣйствіе, должна превратиться въ другой видъ энергіи. Всякое причинное отношеніе въ собственномъ смыслѣ слова можетъ быть выражено формулой превращенія энергіи. Если намъ дается рядъ условій, то въ этомъ ряду только то условіе можетъ быть названо причиннымъ, которое можетъ быть выражено при помощи формулы превращенія энергіи. При такомъ пониманіи причинности взаимодѣйствіе можетъ быть только между такими явленіями, которыя совершенно однородны. Между неоднородными явленіями физическими и психическими въ этомъ смыслѣ не можетъ быть причиннаго отношенія.

Это опредѣленіе причинности мнѣ кажется слишкомъ узкимъ. Гораздо правильнѣе, какъ я только что указалъ, считать причиннымъ отношеніемъ опредѣленную закономѣрную связь. Въ естествознаніи мы на самомъ дѣлѣ опредѣляемъ причинное отношеніе на основаніи признаковъ постоянства связи. Событія признавались причинными далеко до того, какъ было найдено, что причинныя отношенія могутъ быть эквивалентны превращеніямъ энергіи. Истолкованіе причинности въ послѣднемъ смыслѣ является продуктомъ научной рефлексіи и не является обязательнымъ признакомъ причинности. Замѣтивъ такимъ образомъ, что подъ причинностью слѣдуетъ понимать прежде всего закономѣрную связь между причиной и дѣйствіемъ, отмѣтимъ также, что то, что мы называемъ причиной, всегда является только частичной причиной, что каждое дѣйствіе опредѣляется совокупностью причинъ, изъ которыхъ мы только одну признаемъ причиной въ собственномъ смыслѣ.

Послѣ такого опредѣленія причинности разсмотримъ, чѣмъ порождается, напримѣръ, волевое дѣйствіе. Волевое дѣйствіе является, съ одной стороны, результатомъ нервнаго возбужденія корки головного мозга, съ другой стороны—результатомъ дѣйствія волевого импульса. Что волевое движеніе порождается возбужденіемъ корки головного мозга, это

[1]) Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus. Philosophische Studien. B. X.

для многихъ кажется совершенно несомнѣннымъ, но что волевой импульсъ имѣетъ какое-либо причинное значеніе, это подвержено сомнѣнію. Въ дѣйствительности же сомнѣніе это совершенно не основательно, если мы примемъ во вниманіе, что безъ волевого импульса не могло бы быть волевого движенія. Изъ этого примѣра ясно, что волевое движеніе порождается двумя причинами: физической и психической, изъ которыхъ каждая является частичной причиной. Конечно, одновременное воздѣйствіе двухъ частичныхъ причинъ является непонятнымъ, но трудность въ пониманіи этого явленія устраняется вышеуказаннымъ положеніемъ, въ силу котораго всякая причина является частичной причиной. Мы не будемъ долго останавливаться на непонятности ихъ совмѣстнаго дѣйствія. Для насъ важнымъ является то, что мы констатировали причинное значеніе воли въ возникновеніи волевого движенія.

Въ процессѣ ощущенія мы можемъ видѣть причинное значеніе физическаго возбужденія. То или другое ощущеніе не могло бы возникнуть, если бы не существовало того или другого физическаго возбужденія. Физическое возбужденіе въ этомъ смыслѣ является причиной ощущенія, хотя, можетъ быть, и не единственной. Можетъ быть въ числѣ причинъ есть какія-либо предшествовавшія психическія состоянія, какъ это признаютъ сторонники психофизическаго монизма.

Противъ приведеннаго мною возможнаго толкованія взаимодѣйствія между психическими и физическими процессами могутъ быть сдѣланы слѣдующія два возраженія.

При разсмотрѣніи взаимоотношенія между физическими и психическими процессами необходимо исходить изъ того положенія, что понятіе воздѣйствія необходимо предполагаетъ извѣстную трату энергіи и потому естественно, что, если, напр., въ процессѣ ощущенія какая-либо физическая причина порождаетъ какое-либо физическое дѣйствіе, то не можетъ быть и рѣчи о какомъ-нибудь психическомъ результатѣ и, наоборотъ, въ процессѣ волевого дѣйствія не можетъ какая-либо психическая причина порождать психическое дѣйствіе и въ то же время порождать физическое дѣйствіе (движеніе мышцъ и т. п.), потому что для этой цѣли она должна истратить извѣстное количество энергіи. Далѣе, противъ приведеннаго мною толкованія можно возразить еще такимъ образомъ, что оно ничѣмъ не отличается отъ

параллелизма, потому что оно отмѣчаетъ только закономѣрность между измѣненіями физическими и психическими, чего не отрицаетъ и параллелизмъ.

Мнѣ кажется, что между параллелизмомъ и приведеннымъ толкованіемъ есть существенное различіе. Именно въ параллелизмѣ дѣло обстоитъ такимъ образомъ, что одинъ рядъ явленій можетъ совершаться независимо отъ другого ряда явленій. Напр., по истинному смыслу параллелистической теоріи, въ мірѣ физическомъ все происходило бы такъ, какъ оно происходитъ теперь, даже и въ томъ случаѣ, если бы ничего психическаго не существовало. Для послѣдовательнаго параллелизма психическое есть только лишь случайный придатокъ. По предлагаемому здѣсь толкованію, психическое есть истинная причина, т. е. то, безъ чего физическое не могло бы осуществиться. Психическое въ свою очередь порождается физическимъ и не могло бы осуществиться безъ этого послѣдняго.

Само собою разумѣется, что одна закономѣрная связь отнюдь не является полной характеристикой понятія причинности, ибо это понятіе предполагаетъ еще и понятія воздѣйствія и силы. Но разъ мы опредѣлили закономѣрность, мы можемъ поставить своей задачей опредѣленіе внутренней связи между причиной и дѣйствіемъ. Можетъ быть, если намъ не удастся сдѣлать это эмпирически, то удастся сдѣлать метафизически.

Литература.

Stumpf. Leib und Seele. 1903.
Sigwart. Logik. B. II. 1904.
James. Principles of Psychology. 1890.
Rehmke. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1904.
Külpe. Einleitung in die Philosophie.
Wentscher. Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psychophysischee Parallelismus. 1896.
Erhardt. Die Wechselwirkung zwischen Leib and Seele. 1897.
Busse Geist und Körper. Seele und Leib. 1903.
Höfler. Psychologie. 1897.
Зѣньковскій. Современное состояніе психофизической проблемы. Кіевъ. 1905, а также Труды Кіевск. Психологич. Семинаріи. Вып. 3-й.
Hartmann. Moderne Psychologie. 1900.

ГЛАВА XI-я.

Спиритуализмъ.

Перейдемъ къ третьему типу ученій о душѣ, именно къ спиритуализму. Согласно этому ученію, въ основѣ дѣйствительности лежитъ нѣчто духовное, абсолютно отличное отъ матеріализма. Въ спиритуализмѣ, въ отличіе отъ матеріализма и психофизическаго монизма, особенно выдвигается признаніе существованія „души", какъ особаго отличнаго отъ тѣла начала, приводящаго въ движеніе тѣло, являющагося источникомъ жизни, сознанія и т. п.

Признаніе такого начала мы находимъ уже у первобытнаго человѣка. Онъ для объясненія различія между человѣкомъ живымъ и мертвымъ допускалъ существованіе „души". Душа являлась источникомъ жизни и движенія. Но хотя душа, по этому, т. н. анимистическому пониманію, совершенно отличалась отъ тѣла, однако она имѣла матеріальный характеръ. Душа можетъ покидать тѣло, удаляться отъ него на далекія разстоянія и вновь въ него возвращаться. Душа умирающаго человѣка, по *Гомеру*, покидаетъ тѣло человѣка черезъ ротъ или отверстіе раны. Когда человѣкъ умираетъ, то тѣло его погибаетъ, остается только его душа (ψυχή). Это собственно двойникъ человѣка, который даже сохраняетъ подобіе умершаго [1]). Душу первобытный человѣкъ обозначаетъ такими терминами, какъ паръ, тѣнь, дымъ и т. п. Понятіе о душѣ, имѣющей не матеріальный характеръ, было еще чуждо первобытному человѣку. Душа, имѣющая не матеріальный характеръ, является продуктомъ философской рефлексіи. У философовъ впервые у *Платона* мы находимъ ясно выраженное поня-

[1]) См. *Тэйлоръ*. Первобытная культура. Спб. 1897. *Ю. Куликовскій*. Смерть и безсмертіе въ представленіяхъ древнихъ Грековъ. Кіевъ. 1899. стр. 8 и др.

тіе души, имѣющей нематеріальный характеръ. Душа даетъ начало жизни тѣла, она является источникомъ движенія тѣла. Она, подобно идеямъ, представляетъ нѣчто неизмѣнное. Душа родственна съ неизмѣннымъ бытіемъ, съ тѣмъ, что не сложно, а просто. Такъ какъ все простое, т. е. не имѣющее частей, не разложимо, а слѣд. и не уничтожимо, то и душа неуничтожима, а слѣдовательно и безсмертна. Вслѣдствіе указанныхъ только что свойствъ она кореннымъ образомъ отличается отъ всего тѣлеснаго. Она безтѣлесна, нематеріальна [1]).

Нематеріальность души признается и *Аристотелемъ*. Для него душа есть также движущее начало тѣла. Такъ какъ матерія не можетъ приводить себя въ движеніе вслѣдствіе своей пассивности, то движеніе можетъ осуществиться только, благодаря активному принципу, отличному отъ матеріи. Этотъ принципъ и есть душа, которая является причиной и началомъ жизни. Она относится къ тѣлу такъ, какъ форма относится къ матеріи. Это чрезвычайно важное отношеніе объясняется слѣдующимъ образомъ. Въ каждой вещи Аристотель различалъ матерію и форму, т. е. каждая вещь, по его мнѣнію, созидается изъ матеріи и формы. Матерія есть нѣчто пассивное, въ извѣстномъ смыслѣ не реальное, т. е. какъ бы не существующее до тѣхъ поръ, пока къ ней не присоединится форма (напр., когда скульпторъ придаетъ форму мрамору, столяръ дереву и т. п.). Благодаря формѣ, вещь есть то, что она есть. Это разсужденіе, справедливое по отношенію ко всѣмъ вещамъ, можно примѣнить и къ душѣ. Для живого существа его форма есть его душа. По опредѣленію Аристотеля, „душа есть первая энтелехія [2]) физическаго тѣла, потенціально обладающаго жизнью". Чтобы понять это опредѣленіе, нужно помнить, что форма есть образующій принципъ, реализующій, осуществляющій, дающій дѣйствительность, матерія же сама по себѣ есть нѣчто только возможное, потенціальное. Подобно тому, какъ форма даетъ начало вещамъ, присоединяясь къ матеріи, т. е. изъ возможности созидаетъ дѣйствительность, такъ и душа осуществляетъ потенціальность тѣла. Изъ этого ясно, что душа не ма-

[1]) См. его діалогъ Федонъ. С. XXV—XXVIII.

[2]) „Энтелехія"—то же, что форма, причина, осуществляющая вещь.

теріальна, какъ не матеріальна вообще всякая форма; ея назначеніе приводить въ движеніе матерію.

По Аристотелю, существуютъ души трехъ видовъ. Всѣ три вида душъ въ человѣкѣ соединяются въ индивидуальную душу и въ этомъ случаѣ они считаются частями души. Эти три вида души суть слѣдующія. Во-1-хъ, растительная душа (anima vegetativa), т. е. душа, которая завѣдуетъ растительными функціями организма. Это—душа растеній. Второй видъ души завѣдуетъ способностью воспріятія и называется чувствующей душей (anima sensitiva). Это также душа животныхъ. Обѣ эти души связаны съ тѣлесными органами; онѣ возникаютъ и погибаютъ вмѣстѣ съ матеріальнымъ тѣломъ. Но, кромѣ того, Аристотель признаетъ еще существованіе разумной души, присущей исключительно человѣку (anima rationalis). Это—разумъ мыслящій, разсуждающій, умозаключающій. Это—духъ, высшая форма душевной жизни. Разумная душа должна функціонировать безъ тѣла, безъ помощи какихъ бы то ни было тѣлесныхъ органовъ. Она при рожденіи человѣка входитъ въ тѣло извнѣ и отдѣляется отъ тѣла, когда это послѣднее умираетъ вмѣстѣ съ растительными и животными функціями. Духъ не разрушимъ, онъ вѣченъ и безсмертенъ [1]).

Такой же взглядъ мы находимъ у схоластиковъ, напр., у *Ѳомы Аквинскаго*.

Изъ спиритуалистовъ въ новѣйшей философіи слѣдуетъ упомянуть о *Декартѣ*, который признавалъ духовную и матеріальную субстанціи. Духовная субстанція—это нѣчто непротяженное. Душа, какъ непротяженная субстанція, безсмертна. Декартъ долженъ быть названъ спиритуалистомъ, потому что онъ признавалъ существованіе духовной субстанціи, абсолютно отличной отъ тѣлесной, но при этомъ онъ долженъ быть названъ дуалистическимъ спиритуалистомъ, потому что онъ признавалъ двѣ субстанціи, матеріальную на ряду съ духовной [2]).

Типичнымъ представителемъ монистическаго спиритуализма въ новѣйшей философіи является *Лейбницъ*. Его ученіе о душѣ стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о монадахъ. Монады, какъ мы видѣли, это такія единицы, ко-

[1]) См. *Zeller*. Philosophie d. Griechen. Zweiter Theil. Zweite Abtheilung. 1879. 479 и д., 563 и д.

[2]) См. его: Метафизическія размышленія: Спб. 1901, стр. 14—15.

торыя въ извѣстныхъ отношеніяхъ аналогичны матеріальнымъ атомамъ. Подобно этимъ послѣднимъ, онѣ вѣчны, не уничтожимы: онѣ не могутъ ни возникать, ни уничтожаться. Монады не суть физическія тѣла или точки, а суть нѣчто абсолютно непротяженное, духовное. Имъ присущи извѣстныя внутреннія состоянія; онѣ обладаютъ способностью представленія. Однѣмъ монадамъ эта способность присуща въ большей мѣрѣ, другимъ въ меньшей; однѣ представляютъ съ большей ясностью, другія съ меньшей. Въ зависимости отъ большей или меньшей ясности представленія находится и градація монадъ, т. е. то мѣсто, которое онѣ занимаютъ ва ряду монадъ. Въ этомъ смыслѣ однѣ монады болѣе совершенны, другія менѣе совершенны. Монады представляютъ собою тѣ основные элементы, изъ соединенія которыхъ созидается все существующее, подобно тому, какъ по ученію матеріалистовъ, всѣ вещи получаются изъ соединенія матеріальныхъ атомовъ. Поэтому нашъ организмъ представляетъ собою коплексъ различныхъ монадъ. Между монадами, образующими наше существо, имѣется іерархическое отношеніе. Однѣ изъ этихъ монадъ имѣютъ господствующее значеніе, а другія подчиненное; именно монада, составляющая душу, господствуетъ, а монады, составляющія тѣло, подвластны ей. Господствующія монады отличаются отъ подчиненныхъ монадъ, какъ болѣе совершенныя, еще и тѣмъ, что представленіе ихъ имѣетъ наибольшую отчетливость. Душа представляетъ собою простое существо, потому что монада есть простая субстанція; простая, значитъ безъ частей, а изъ этого слѣдуетъ, что она неразрушима [1]).

Очень близко къ Лейбницу подходитъ ученіе *Гербарта*, по которому вещи состоятъ изъ реальныхъ сущностей или реальностей (реалій). Эти реаліи предполагаются непротяженными: онѣ абсолютно просты. Одна изъ такихъ реальностей—душа [2]).

Въ разсмотрѣнныхъ нами только что системахъ (Лейбница, Гербарта) человѣческая душа является простою и недѣлимою сущностью въ числѣ многихъ другихъ простыхъ сущностей, составляющихъ наше тѣло и вообще все существующее. Между всѣми этими духовными элементами или единицами душа отличается только бо́льшимъ совершенствомъ.

[1]) См. его: Monadologie. Русск. пер. *Лейбницъ*. Избранныя философскія сочиненія. М. 1890. Стр. 338 и д.

[2]) См. его: Psychologie als Wissenschaft § 31.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ современному спиритуалистическому ученію о душѣ, какъ о чемъ-то не матеріальномъ, духовномъ, непротяженномъ, абсолютно простомъ. Она есть субстанція. Обозначеніе души субстанціей предполагаетъ, что духовныя состоянія являются модусами или состояніями этой субстанціи; субстанція сама не измѣняется, измѣняются только ея состоянія. Психическіе процессы суть модусы духовной субстанціи. Духовная субстанція лежитъ въ основѣ духовной жизни, она является источникомъ, носительницей духовныхъ явленій и въ то же время причиной духовныхъ состояній. Какъ субстанція, она есть нѣчто неизмѣнное, постоянное. Нашему непосредственному воспріятію доступны только психическія явленія, субстанція же находится по ту сторону, или позади явленій.

При помощи какихъ аргументовъ доказывается существованіе особой духовной субстанціи? Для такого доказательства имѣются два аргумента, именно, психологическій фактъ „единства сознанія" и фактъ „тождества сознанія". Единство сознанія можно описать приблизительно слѣдующимъ образомъ. Когда мы въ нашемъ сознаніи сопоставляемъ два какихъ-нибудь представленія, то мы должны мыслить ихъ въ единомъ, нераздѣльномъ актѣ сознанія, и дѣйствительно мы сознаемъ, что эти два представленія существуютъ на лицо абсолютно въ одинъ и тотъ же моментъ. Если бы этого не было, то не могло бы быть рѣчи ни о какомъ объединеніи, мы не были бы въ состояніи соединить эти два представленія. Эта своеобразная способность сознанія и должна быть названа его единствомъ. Съ этимъ тѣсно связано другое понятіе, именно понятіе тождества личности. Этимъ понятіемъ обозначается то обстоятельство, что различные моменты нашего сознанія соединяются въ представленіе одного цѣлаго. Мы отождествляемъ наше „я", которое совершаетъ что-либо въ данный моментъ, съ тѣмъ „я", которое совершало что-либо много времени до этого, хотя для насъ и представляется несомнѣннымъ, что между однимъ „я" и другимъ есть огромное различіе. Нѣкоторымъ философамъ казалось, что эти два факта „единства" и „тождества" сознанія можно объяснить наилучше въ томъ случаѣ, если мы допустимъ существованіе особой духовной субстанціи, находящейся внѣ отдѣльныхъ духовныхъ состояній; она отличается простотой и недѣлимостью, не-

раздѣльнымъ единствомъ и т. п., потому что только при такихъ свойствахъ духовной субстанціи можно объяснить единство и тождество сознанія. Субстанція, находящаяся внѣ отдѣльныхъ духовныхъ состояній, служитъ для объединенія отдѣльныхъ состояній; она же, будучи неизмѣнной, всегда себѣ тождественной, порождаетъ идею тождества нашего „я“ [1]).

Противъ признанія духовной субстанціи высказывался *Юмъ*. „Есть, говоритъ онъ, философы, которые думаютъ, что мы внутренне сознаемъ то, что мы называемъ нашимъ „я“, что мы чувствуемъ его существованіе и именно его непрерывное существованіе, и что, кромѣ того, мы увѣрены въ его совершенной тождественности и простотѣ“. Въ дѣйствительности же, по мнѣнію Юма, у насъ нѣтъ реальной идеи о нашемъ „я“. Для того, чтобы признать реальной эту идею, нужно было бы, чтобы существовало какое-нибудь впечатлѣніе, которое давало бы ему начало. Притомъ это впечатлѣніе должно было бы въ нашемъ сознаніи существовать въ неизмѣнной формѣ въ продолженіе всей нашей жизни, потому что, по предположенію, таково именно наше „я“. Но такого впечатлѣнія, постояннаго и неизмѣннаго, которое соотвѣтствовало бы нашему „я“, не существуетъ; слѣдовательно, мы должны отвергнуть и существованіе самого „я“. Созерцая нашъ внутренній міръ, мы находимъ въ немъ только отдѣльныя представленія. Отсюда Юмъ дѣлаетъ выводъ, что то, что мы называемъ душой, сознаніемъ, нашимъ „я“, есть не что иное, какъ только лишь совокупность или, какъ онъ выражался, связка представленій [2]). Этотъ взглядъ имѣетъ защитниковъ въ современной позитивной философіи [3]), въ имманентной школѣ [4]) и вообще у эмпириковъ.

Но что сказать о доказательности существованія духовной субстанціи на основаніи единства сознанія и тож-

[1]) См. напр. *Lotze*. System der Philosophie. 1884. T. 2-й кн. 3-я, гл. 1-я и *Volkmann*. Lehrbuch der Psychologie. §§ 9—13, 20

[2]) Treatise on human nature. Кн. 1-я, гл. IV. 6. Духовную субстанцію отвергалъ и *Кантъ* въ Критикѣ Чистаго Разума, гдѣ онъ критикуетъ т. наз. „раціональную Психологію“. Объ этомъ см. *Куно-Фишеръ*. И. Кантъ. Спб. 1901. стр. 493 504 и *Паульсенъ*. И. Кантъ. Спб. 1899. стр. 230 и д.

[3]) См. напр. *Милль*. Основанія логики. Книга 1-я. Гл. 3-я. § 8. Изслѣдованіе философіи Гамильтона. Гл. XII.

[4]) Объ этомъ см. *Вайнштейнъ*. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну. Труды Кіевск. Психологич. Семинаріи. Вып. 2-й.

дества сознанія? Эти послѣдніе факты, повидимому, не служатъ доказательствомъ существованія единой, нераздѣльной духовной субстанціи, потому что понятія единства и тождества сознанія совсѣмъ не имѣютъ абсолютнаго характера, каковой на самомъ дѣлѣ они должны были бы имѣть, чтобы служить доказательствомъ существованія духовной субстанціи. То, что мы называемъ тождествомъ личности, есть въ дѣйствительности простое отвлеченіе изъ представленія ряда личностей. Моя личность въ различные моменты моей жизни различна. Я сравниваю представленія этихъ различныхъ личностей и объединяю ихъ въ одномъ понятіи. Такимъ образомъ, понятіе о моей личности есть понятіе о классѣ сходныхъ явленій. Если такъ, то не ясно ли, что абсолютнаго тождества личности нѣтъ; а если абсолютнаго тождества личности нѣтъ, то доказательство существованія абсолютно простой духовной субстанціи падаетъ.

Въ современной психологіи приводили данныя, которыя, повидимому, говорятъ противъ существованія особенной субстанціи духа. Именно указывали на существованіе факта раздвоенія личности. Это такія состоянія, когда душевно-больному кажется, что онъ сдѣлался другимъ, когда ему кажется, что прежняя личность перестала существовать и на ея мѣсто возникла другая личность. Если бы сознаніе личности обусловливалось существованіемъ единой нераздѣльной субстанціи, то этого не могло бы быть [1]).

Современные защитники единства и тождества сознанія уже не ссылаются болѣе на абсолютный характеръ ихъ, а признаютъ только относительное тождество. Для поясненія этого тождества обыкновенно берутъ въ примѣръ тождество, которое присуще организму. Мы называемъ организмъ тождественнымъ, несмотря на всевозможныя измѣненія, которымъ онъ подвергается. Это происходитъ отъ того, что въ жизни организмовъ замѣчается извѣстная непрерывность въ смѣнѣ однихъ элементовъ другими. Организмъ, если его разсматривать съ физической точки зрѣнія, состоитъ изъ извѣстныхъ элементовъ. Совокупность этихъ физіологическихъ элементовъ для каждаго даннаго момента совершенно отличается отъ совокупности физіологи-

[1]) См. напр. *Taine*. De l'intelligence. II. стр. 469. Ср. съ этимъ *Джемсъ*. Психологія. 1902. Гл. XII. *Штёррингъ*. Психопатологія въ примѣненіи къ Психологіи. 1903. стр. 122 и д. *Страховъ*. Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи. Спб. 1886. стр. 63.

ческихъ элементовъ другого момента. Жизнь организма выражается въ томъ, что одна совокупность элементовъ смѣняетъ другую. Несмотря на это, мы считаемъ эти элементы принадлежащими одному и тому же организму, потому что въ жизни организма одни элементы, именно элементы отживающіе, живутъ рядомъ со вновь возникающими. Вслѣдствіе этого получается извѣстнаго рода непрерывность въ существованіи элементовъ организма. Такую же непрерывность въ смѣнѣ элементовъ мы замѣчаемъ и въ жизни сознанія. Различные элементы, входящіе въ составъ нашего „я“, въ извѣстный моментъ смѣняются другими, но въ этой смѣнѣ элементовъ старое живетъ на ряду съ новымъ, поэтому получается непрерывность, которая и заставляетъ считать наше „я“ тождественнымъ [1]).

Далѣе, по мнѣнію нѣкоторыхъ, понятіе единства по отношенію къ душевной жизни можно примѣнять въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ мы его примѣняемъ къ единству организма, который тоже не представляетъ простого механическаго сложенія частей. Но въ дѣйствительности это сравненіе единства организма съ единствомъ сознанія требуетъ извѣстнаго ограниченія. Правда, организмъ тоже представляетъ собою единство, но это—единство, которое мы можемъ назвать аггрегатомъ: организмъ представляетъ собою множественность, нѣчто сложное; онъ, правда, представляетъ собою объединенное цѣлое, но не есть нѣчто недѣлимое, не есть единичная вещь, въ то время какъ сознаніе представляетъ собою единство въ собственномъ смыслѣ слова. Единство сознанія имѣетъ характеръ абсолютный въ то время, какъ единство физическаго аггрегата всегда имѣетъ относительный характеръ. Это именно упускаютъ изъ виду тѣ, которые сравниваютъ единство сознанія съ единствомъ организма. *Эббингаузъ* [2]), напр., говоритъ: „посмотрите на растеніе, оно имѣетъ корни, вѣтви, клѣтки, оно содержитъ въ себѣ цвѣты, плоды, вѣнчики и т. п. точно такимъ же образомъ, какъ сознаніе имѣетъ представленія, содержитъ представленія“ и т. п. Но это сравненіе неправильно потому, что о растеніи нельзя сказать, что оно имѣетъ листья и содержитъ въ себѣ цвѣты, но оно со-

[1]) Ср. *Bain*. Mental and Moral Science. 1884. Appendix. 96—99. Русск. пер. *Бэнъ*. Психологія. Спб. 1887. 451—456.

[2]) Grundzüge der Psychologie, стр. 13—18.

стоитъ изъ нихъ, оно есть не что иное, какъ сумма всѣхъ этихъ частей, опредѣленнымъ образомъ сгруппированныхъ. Растеніе, поэтому, не представляетъ единства, его можно разложить на составныя части. Его отдѣльныя части: корни, листья, вѣтви можно отдѣлить и изолировать; онѣ остаются тѣмъ, чѣмъ онѣ были; онѣ могутъ быть мыслимы независимо отъ соединенія съ растеніемъ, которому они принадлежатъ, представленіе же не можетъ быть вырвано изъ души, представленіе которой оно составляетъ. Оно есть то, что оно есть, только въ качествѣ модуса души. Такимъ образомъ, мы должны признать, что понятіе единства сознанія настолько своеобразно, что какой-нибудь аналогіи для него въ матеріальномъ мірѣ мы найти не можемъ [1]).

Въ современной философіи вопросъ объ отношеніи между духовной субстанціей и духовными состояніями далъ начало двумъ направленіямъ, именно ученію о субстанціальности и актуальности души. Ученіе о субстанціальности души предполагаетъ существованіе особой духовной субстанціи, ученіе объ актуальности отвергаетъ ее, сводя то, что мы называемъ душой, на совокупность отдѣльныхъ духовныхъ состояній. Характернымъ для теоріи актуальности является отрицаніе духовной субстанціи и вообще права примѣнять понятіе субстанціи къ духовнымъ процессамъ. По мнѣнію *Вундта*, мы можемъ съ полнымъ правомъ употреблять понятіе субстанціи въ примѣненіи къ матеріальнымъ явленіямъ, потому что въ этой области оно оказываетъ намъ очень существенную услугу. Въ самомъ дѣлѣ, въ матеріальномъ мірѣ мы воспринимаемъ смѣну матеріальныхъ явленій, но чтобы быть въ состояніи объяснить возможность смѣны, которая предполагаетъ нѣчто постоянное, мы должны допустить существованіе чего-либо неизмѣннаго, находящагося внѣ матеріальныхъ явленій, именно мы должны допустить существованіе матеріальныхъ атомовъ. Это и есть матеріальная субстанція. Такъ какъ матеріальная субстанція не можетъ быть предметомъ непосредственнаго чувственнаго воспріятія, то въ этомъ смыслѣ понятіе субстанціи является понятіемъ гипотетическимъ и метафизическимъ. Для внутренняго міра, для міра психическихъ явленій намъ нѣтъ никакой надобности въ примѣненіи понятія субстанціи, такъ какъ наши представленія и наши чувства

[1]) См. *Busse*. Geist und Körper. стр. 322 и д.

даны намъ непосредственно. Съ другой стороны, духовная жизнь не представляетъ чего-либо неизмѣннаго; она есть постоянная смѣна актовъ или процессовъ, событій. Духовное не представляетъ чего-либо постояннаго въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы можемъ говорить, напримѣръ, о постоянствѣ матеріальныхъ вещей. Въ этомъ смыслѣ къ душевнымъ явленіямъ никакъ нельзя примѣнить понятія субстанціи. Душа не есть субстанція. Употребленіе понятія субстанціи въ психической области есть незаконное перенесеніе того, что намъ извѣстно во внѣшнемъ мірѣ, въ міръ внутренній. При доказательствѣ существованія духовной субстанціи нельзя ссылаться на пребываемость сознанія, какъ это вообще дѣлается, потому что фактически сознаніе не обладаетъ абсолютнымъ постоянствомъ.

Паульсенъ находитъ, что то мнѣніе, по которому душа служитъ для соединенія духовныхъ состояній въ одно цѣлое, неправильно, такъ какъ, признавая духовную субстанцію, мы впали бы въ матеріализмъ, потому что оказалось бы, что для духовныхъ процессовъ нужна опора въ томъ смыслѣ, въ какомъ она нужна для вещей матеріальныхъ. Душа, по Паульсену, есть множественность духовныхъ переживаній, соединенныхъ въ одно единство способомъ, ближе неопредѣлимымъ; о чемъ-нибудь субстанціальномъ внѣ, позади, подъ представленіями, мы никоимъ образомъ ничего сказать не можемъ. Бытіе души исчерпывается душевной жизнью, духовными состояніями, т. е., кромѣ отдѣльныхъ духовныхъ состояній, соединенныхъ въ одно единство, ничего больше не существуетъ [1]).

Но можно ли сказать, что отрицатели духовной субстанціи правы? Можно ли обойтись безъ признанія духовной субстанціи?

При объясненіи духовныхъ явленій мы никакъ не можемъ обойтись безъ признанія духовной субстанціи, какъ чего-то такого, что является носителемъ духовныхъ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, разберемъ утвержденіе актуалистовъ, по которому „множественность“ духовныхъ состояній является носительницей духовныхъ состояній. Она выполняетъ то, въ чемъ, по общепринятому мнѣнію, заключается функ-

[1]) См. *Вундтъ*. Очеркъ Психологіи. М. 1897. § 22. Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ. Спб. 1894. Лекція 30-я. Основанія Физіологической Психологіи. М. 1886. System der Philosophie. 2-е изд. стр. 364 и д. О понятіи субстанціи см. его Logik. B. I. стр. 524 и т. д. *Паульсенъ*. Введеніе въ философію. Кн. 2-я. Гл. 1-я. 2.

ція субстанціи. Но едва ли можно признать, что множественность духовныхъ состояній можетъ выполнить ту функцію, которая ей приписывается. То, что не присуще тому или другому психическому состоянію, взятому въ отдѣльности, не можетъ быть также присуще имъ, если они будутъ взяты во множествѣ. Очевидно, что для того, чтобы всѣ эти отдѣльныя состоянія могли быть въ состояніи выполнить ту функцію, которая имъ приписывается, т. е. быть носителями отдѣльныхъ представленій, нужно, чтобы это множество представляло собою извѣстное единство, нужно, чтобы эта множественность представляла собою больше, чѣмъ простую связь, больше, чѣмъ простую сумму отдѣльныхъ духовныхъ состояній.

Но какъ слѣдуетъ понимать субстанцію? Точное опредѣленіе понятія субстанціи весьма существенно для разрѣшенія интересующаго насъ вопроса. Когда отрицаютъ существованіе духовной субстанціи, то обыкновенно подъ нею понимаютъ нѣчто, находящееся внѣ отдѣльныхъ духовныхъ состояній. Такую субстанцію, конечно, можно отрицать, но слѣдуетъ помнить, что въ настоящее время такъ понимаютъ субстанцію только нѣкоторые Гербартіанцы. Правильнѣе было бы не это называть субстанціей. Субстанція не есть что-либо такое, что было бы отдѣлимо отъ своихъ состояній, потому что она безъ состояній существовать не можетъ: она существуетъ только до тѣхъ поръ, пока существуютъ опредѣленныя состоянія, ей принадлежащія. Но съ этимъ положеніемъ тѣсно связано и обратное положеніе, именно, что не существуетъ никакихъ состояній безъ реальнаго, безъ субстанціи, безъ носителя, безъ сущности, состояніями которой они являлись бы. Въ познаваемыхъ нами вещахъ мы всегда имѣемъ двоякаго рода элементы; одни элементы постоянные, а другіе непостоянные, смѣняющіеся. То постоянное въ вещахъ мы и должны называть субстанціей, а все измѣняющееся мы должны признавать обнаруженіями субстанціи.

Существованіе постоянной основы явленій мы должны признавать, потому что безъ допущенія такой постоянной основы мы не могли бы мыслить вещей. Напримѣръ, матеріальныя явленія мы не можемъ мыслить безъ какихъ-либо постоянныхъ носителей ихъ (напр., атомовъ). Мы не можемъ себѣ представить, чтобы какая-нибудь дѣятельность могла осуществиться безъ какого-либо дѣятеля; а это ут-

вержденіе равносильно признанію, что явленія не могутъ быть безъ субстанціи. Это, разумѣется, справедливо какъ относительно матеріальныхъ, такъ и относительно духовныхъ явленій. Весь вопросъ только въ томъ, существуетъ ли что-нибудь постоянное въ смѣнѣ духовныхъ явленій? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить утвердительно. Мы замѣчаемъ, что при всѣхъ возможныхъ измѣненіяхъ нашихъ духовныхъ процессовъ есть нѣчто, что измѣненію не подлежитъ. Это наше „я“, которое при всѣхъ измѣненіяхъ психической жизни остается неизмѣннымъ, самому себѣ тождественнымъ. Всѣ представленія бываютъ относимы къ нему; всякое новое представленіе приходитъ именно къ нему. „Я“ является носителемъ представленій. Въ этомъ смыслѣ „я“ должно быть признано субстанціей.

Послѣ этого обзора главнѣйшихъ ученій о душѣ, т. е. того пункта дѣйствительности, гдѣ психическіе процессы приходятъ въ непосредственное соприкосновеніе съ процессами физическими, мы можемъ дать отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ заключается основной принципъ дѣйствительности. Сторонникъ матеріалистическаго толкованія духовныхъ процессовъ будетъ утверждать, что въ основѣ дѣйствительности лежитъ матерія, что дѣйствительность созидается изъ матеріальныхъ элементовъ, именно матеріальныхъ атомовъ. Но мы уже видѣли, что матеріализмъ оказывается совершенно несостоятельнымъ: наличность психическихъ явленій отнюдь не можетъ быть объяснена допущеніемъ, что существуютъ только матеріальные элементы.

Можетъ быть, искомый принципъ намъ можетъ доставить психофизическій монизмъ. Можетъ быть, конечное тождество психическаго и физическаго должно привести насъ къ признанію единой субстанціи, непознаваемаго реальнаго, лежащаго въ основѣ дѣйствительности и по отношенію къ которому психическое и физическое суть только лишь проявленія. Но мы уже видѣли тѣ огромныя трудности, которыя связаны съ признаніемъ тождества физическихъ и психическихъ явленій. Послѣдовательное проведеніе и другихъ формъ психофизическаго монизма приводитъ къ противорѣчіямъ.

Остается третій отвѣтъ. Въ основѣ дѣйствительности лежитъ нѣчто духовное, монады, которыя своимъ соедине-

ніемъ даютъ все то, что существуетъ: и матеріальное, и духовное. Монада представляетъ собою нѣчто духовное: мы можемъ ей приписать представленія или волю. Существуютъ различные виды или степени монадъ, однѣ болѣе совершенныя, другія менѣе совершенныя. Соотвѣтственно съ этимъ психическій міръ однѣхъ монадъ отличается отъ психическаго міра другихъ. Съ точки зрѣнія метафизической и матерія представляетъ собою нѣчто, составленное изъ нематеріальныхъ элементовъ, которые мы и можемъ признать въ извѣстномъ смыслѣ духовными. При такомъ допущеніи значительно упрощается рѣшеніе очень многихъ вопросовъ. Разсмотрѣнное нами выше затрудненіе относительно взаимодѣйствія между духовными и физическими процессами, основанное на томъ, что взаимодѣйствіе между разнородными процессами невозможно, устраняется; теперь эти процессы становятся метафизически однородными. Взаимодѣйствіе между духовнымъ и матеріальнымъ сводится къ взаимодѣйствію между однородными элементами. При признаніи полной однородности конечныхъ элементовъ бытія устанавливается монизмъ въ собственномъ смыслѣ слова. Далѣе, если истинно реальный міръ (напримѣръ, реальное пространство, т. е. объективно, независимо отъ сознанія существующее пространство) представляетъ собою совокупность монадъ, то пониманіе воздѣйствія реальныхъ вещей на душу также очень упрощается. Реальное пространство можетъ быть не похожимъ на воспринимаемое нами пространство, а представляетъ изъ себя извѣстную совокупностъ монадъ, которыя изъ взаимодѣйствія съ нашимъ сознаніемъ, въ свою очередь являющимся монадой, и созидаютъ представленіе пространства.

Такимъ образомъ наиболѣе вѣроятнымъ отвѣтомъ на вопросъ объ основѣ дѣйствительности является допущеніе, что все существующее складывается изъ духовнаго, изъ монадъ. Каждая изъ этихъ монадъ представляетъ независимую субстанцію, не уничтожимую, вѣчную и т. п.

Спрашивается: какимъ же образомъ возможно, что эти самостоятельныя, другъ отъ друга независящія субстанціи оказываютъ воздѣйствіе другъ на друга, какимъ образомъ онѣ своимъ возаимодѣйствіемъ созидаютъ вселенную, космосъ?

Этотъ вопросъ составитъ предметъ разсмотрѣнія слѣдующаго отдѣла.

Литература.

Бэнъ. Душа и тѣло. Кіевъ. 1884. (Объ анимизмѣ).
James. Principles of Psychology. 1899.
Джемсъ. Психологія. Спб. 1902.
Паульсенъ. Введеніе въ философію. М. 1904.
Вундтъ. Очерки психологіи. М. 1897.
Вундтъ. Система философіи. Спб. 1902.
Lotze. System der Philosophie. 1884.
Lotze. Grundzüge der Psychologie. 1889.
Козловъ А. А. Свое слово. Кн. 1-3.
Лосскій. Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма. Спб. 1903.
Лопатинъ. Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта. (Вопросы философіи и психологіи. 1896).
Аскольдовъ. Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи. Спб. 1900.
Busse. Geist und Körper. 1903.

Отдѣлъ III.

Космологическая проблема.

ГЛАВА XII-я.

О причинности и цѣлесообразности (обзоръ теорій).

Мы видѣли, въ чемъ заключается сущность онтологической проблемы. На вопросъ, что лежитъ въ основѣ дѣйствительности, т. е. изъ какихъ основныхъ началъ, принциповъ, элементовъ созидается все то, что существуетъ, какъ мы видѣли, можетъ быть дано три отвѣта. Во-первыхъ, можно утверждать, какъ это дѣлаетъ матеріализмъ, что существуютъ только матеріальные атомы, изъ соединенія которыхъ и созидается все существующее. Во-вторыхъ, можно отвѣтить такъ, какъ отвѣчаетъ спиритуалистъ, который находитъ, что существуютъ только монады, или вообще, что дѣйствительность складывается изъ элементовъ духовныхъ. Наконецъ, въ-третьихъ, можно отвѣтить такъ, какъ отвѣчаютъ нѣкоторые сторонники психофизическаго монизма, именно, что все существующее есть проявленіе одной субстанціи, о которой нельзя сказать, что она есть духовное или матеріальное.

Но предположимъ, что мы рѣшили вопросъ относительно того, что лежитъ въ основѣ дѣйствительности. Можно ли сказать, что этимъ исчерпывается философское разсмотрѣніе дѣйствительности? Конечно, нѣтъ, потому что тотчасъ возникаетъ новый вопросъ. Именно, указавши на то, что міръ состоитъ изъ атомовъ или монадъ, что изъ соединенія ихъ получается то, что мы называемъ міромъ въ цѣломъ, мы тотчасъ приходимъ къ вопросу, какимъ об-

разомъ изъ отдѣльныхъ элементовъ получается міръ въ цѣломъ? Въ этомъ и заключается т. н. космологическая проблема.

На первый взглядъ кажется, что та или другая единичная вещь, то или другое событіе или процессы, разсматриваемые въ отдѣльности, существуютъ какъ бы сами по себѣ, не находятся ни въ какой связи или зависимости отъ другихъ вещей. Можетъ казаться, что, напримѣръ, дерево, которое растетъ передъ моимъ окномъ, не имѣетъ никакого отношенія къ колебаніямъ температуры, которыя могутъ имѣть мѣсто гдѣ-нибудь у береговъ Африки. Но вѣдь всякій знаетъ, что даже между этими двумя явленіями (роста дерева и измѣненіями температуры), отдѣленными такими громадными разстояніями, въ дѣйствительности есть тѣсная связь. Если намъ вообще кажется, что то или другое явленіе существуетъ самостоятельно, независимо отъ другихъ, то это происходитъ оттого, что мы можемъ мыслить явленія въ отдѣльности, независимо отъ другихъ. Но изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что они и существовать могутъ самостоятельно. Можно прямо утверждать, что ни одно событіе, ни одно явленіе въ міровой жизни не можетъ совершаться безъ того, чтобы не затронуть множества другихъ явленій. Взрывъ вулкана въ какой-либо части земного шара производитъ замѣтное вліяніе на очень отдаленныя части земли. Не можемъ ли мы по аналогіи думать, что такимъ же образомъ каждое явленіе оказываетъ воздѣйствіе на всѣ міровыя явленія, хотя и незамѣтно для нашего чувственнаго воспріятія? Можетъ ли то или другое явленіе не существовать безъ всякаго ущерба для цѣлаго, или же подобно тому, какъ въ картинѣ, составленной изъ отдѣльныхъ мозаикъ, ни одинъ камешокъ не можетъ выпасть безъ того, чтобы не произвести разрушенія всей картины; такъ и въ міровомъ цѣломъ ни одно событіе не можетъ отсутствовать безъ того, чтобы не разрушать цѣлое. Каждое явленіе, которое совершается на нашихъ глазахъ, не возникаетъ само по себѣ, отдѣльно отъ другихъ, но находится въ связи со всѣми остальными явленіями. Отсюда слѣдуетъ, что міръ представляетъ единое цѣлое, единую систему, по отношенію къ которой каждое отдѣльное явленіе, каждая отдѣльная вещь представляется намъ только лишь какъ извѣстная часть. Далѣе, мы знаемъ, что тѣ или другія связи явленій повторяются. Въ повтореніи этихъ явленій мы усматриваемъ

извѣстное постоянство, которое мы называемъ законами природы. Мы признаемъ господство постоянныхъ законовъ не только въ явленіяхъ, непосредственно нами воспринимаемыхъ, но и во всѣхъ міровыхъ явленіяхъ. Господство постоянныхъ законовъ указываетъ на то, что міръ представляетъ не какую-нибудь безпорядочную кучу явленій, которыя связываются другъ съ другомъ, какъ попало.

Такимъ образомъ мы видимъ, что познаваемый нами міръ представляетъ собою единое цѣлое, систему, управляемую постоянными законами. Спрашивается: какимъ образомъ можно было бы объяснить этотъ фактъ? Какимъ образомъ въ міровыхъ явленіяхъ устанавливается единство, что̀ связываетъ отдѣльныя части въ одно цѣлое? Вѣдь должно же быть нѣчто, что связываетъ разнообразныя части въ одно цѣлое.

На этотъ вопросъ можно дать два противоположныхъ отвѣта.

То ученіе, которое называется теизмомъ, объясняетъ единство вселенной тѣмъ, что въ мірѣ существуетъ разумное начало, которое, подобно человѣческому разуму, поставляетъ себѣ опредѣленныя цѣли и пользуется міромъ для достиженія этихъ цѣлей. По этому ученію, гармоническое устройство вселенной можно объяснить только дѣятельностью разума, дѣйствующаго сообразно опредѣленному, преднамѣренному плану, разума, заранѣе поставляющаго себѣ опредѣленныя цѣли и дѣйствующаго, поэтому, цѣлесообразно.

Въ противоположность этому древніе матеріалисты предполагали, что элементы вещей, атомы, въ силу тѣхъ или другихъ свойствъ, имъ присущихъ, соединяются другъ съ другомъ; и изъ этого соединенія ихъ рождаются вещи. Атомы первоначально не находились ни въ какой связи другъ съ другомъ. Связь между ними, а также единство міра возникаютъ только вслѣдствіе того, что они соединяются другъ съ другомъ безконечно многообразными способами. Такъ какъ въ устройствѣ вселенной никакой разумъ не принималъ никакого участія, то естественно, что устройство вселенной является продуктомъ свойствъ самихъ элементовъ, а не созданъ по какому-нибудь плану.

Вотъ два противоположныхъ отвѣта на поставленный нами вопросъ. Единство міра созидается въ силу необходимости. Основные элементы обладаютъ свойствами чисто механическими (способностью приходить въ движеніе, производить давленіе и толчки); благодаря этимъ свойствамъ, и созидается указанное единство міра. Такое объясненіе называется обыкновенно механическимъ. По другому объясненію, міръ есть продуктъ разума, дѣйствующаго согласно заранѣе поставленной цѣли. Такое толкованіе называется обыкновенно телеологическимъ (отъ греческаго слова τέλος=конецъ, цѣль).

Разсмотримъ различныя модификаціи этихъ двухъ теорій.

По *Демокриту*, всѣ вещи получаются изъ соединенія атомовъ; а къ вещамъ относятся также животныя и растительныя формы. Атомы изначала пришли въ движеніе. Это движеніе атомовъ есть единственная причина всякаго движенія, оно же является причиною и цѣлесообразнаго устройства всей природы. То обстоятельство, благодаря которому атомы пришли въ движеніе и своимъ соединеніемъ создали вещи, Демокритъ называетъ судьбой или необходимостью, потому что атомы въ силу присущихъ имъ свойствъ не могли создать ничего другого. Это понятіе необходимости Аристотель назвалъ случайностью, потому что онъ называлъ случайнымъ все то, въ созиданіи чего не принималъ участія разумъ или вообще все то, что создано не согласно заранѣе существующей цѣли. Послѣ Аристотеля стали говорить, что по Демокриту вещи произошли случайно.

Этотъ взглядъ еще въ древности былъ признанъ невѣроятнымъ, и уже *Анаксагоръ*, принимая во вниманіе красоту и порядокъ мірозданія, не считалъ возможнымъ, чтобы эти послѣднія могли произойти случайно. Онъ предположилъ, что это можетъ быть дѣломъ разумнаго существа, дѣйствующаго согласно цѣлямъ. Это существо или эту причину міра онъ назвалъ разумомъ (νοῦς). Въ вещахъ содержится разумность или цѣлесообразность [1]).

Согласно съ Анаксагоромъ объясненіе случайнаго возникновенія отвергаютъ также Платонъ и Аристотель.

Какъ мы уже видѣли выше [2]), *Платонъ* признавалъ существованіе особаго міра идей, благодаря которымъ и существуютъ вещи. Идеи въ этомъ смыслѣ суть причины вещей. Изъ всѣхъ идей са̀мой высшей идеей является идея

---

[1]) См. *Zeller*. Philosophie de Griechen. Erster Theil. 1876. стр. 885 и др.
[2]) См. выше. Стр. 19—20.

блага. Она, по мнѣнію Платона, является причиной всякаго совершенства. Міръ, если его разсматривать, какъ цѣлое, и принять въ соображеніе царящій въ немъ порядокъ, оказывается такимъ бытіемъ, которое является вполнѣ совершеннымъ и прекраснымъ. Оно не могло, поэтому, возникнуть изъ случайности или изъ слѣпой необходимости, а является порожденіемъ идея блага, которую Платонъ называетъ также міровымъ разумомъ или божествомъ [1]).

У *Аристотеля* мы находимъ тщательно разработанный взглядъ на цѣлесообразность органическаго міра и вообще природы. Онъ же разработалъ понятіе цѣлевой или конечной причины (causa finalis), которому суждено было впослѣдствіи въ наукѣ играть такую важную роль. Смыслъ этого вновь введеннаго понятія сводится къ слѣдующему. Аристотель предполагалъ, что цѣль можетъ являться причиной въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ причиной является вообще какое-либо событіе и которую впослѣдствіи называли дѣйствующей причиной (causa efficiens). „Другимъ видомъ причины, говоритъ Аристотель, является цѣль, т. е. то, ради чего совершается какое-либо дѣйствіе. Напримѣръ, въ этомъ смыслѣ здоровье есть причина прогулки. Почему такое-то лицо прогуливается? Мы говоримъ потому, чтобы быть здоровымъ, и, выражаясь такимъ образомъ, мы думаемъ, что мы употребляемъ понятіе причинности" [2]), т. е. причина того, что въ данную минуту отъ гуляетъ, заключается въ томъ, что онъ поставилъ цѣлью достигнуть здоровья. Въ этомъ смыслѣ всякое представленіе цѣли можетъ сдѣлаться причиной того или иного дѣйствія. Такую причину дѣйствія Аристотель и называетъ цѣлевой причиной. Слѣдовательно, та или иная цѣль можетъ обусловливать то или иное дѣйствіе. Но если существуетъ два рода причинности, то мы можемъ обсуждать то или иное явленіе не только съ точки зрѣнія дѣйствующей причинности, но также и съ точки зрѣнія цѣлевой причинности. Для Аристотеля разсмотрѣніе съ точки зрѣнія цѣлевой причинности имѣетъ такое же важное научное значеніе, какъ и разсмотрѣніе съ точки зрѣнія дѣйствующей причинности. Для того, чтобы это сдѣлать для насъ понятнымъ, намъ необходимо ознакомиться съ основными понятіями его философіи.

---

[1]) De Republica кн. VI, VII. Timaeus; Phaedo. 97 B.
[2]) Physica II. c. 3. 194. b. 32.

Въ каждомъ бытіи, въ каждой вещи, какъ мы видѣли выше, Аристотель различаетъ матерію и форму. Благодаря формѣ, вещь есть то, что она есть. Такъ какъ вещь существуетъ только благодаря формѣ, то эта послѣдняя есть причина того, что вещь существуетъ. Форма есть, такъ сказать, образующая причина вещей. Для поясненія этого возьмемъ примѣръ. Въ умѣ архитектора находится форма дома. Эта форма должна присоединиться къ матеріи (камень, дерево и т. п.) для того, чтобы получился домъ. Такимъ образомъ домъ созидается формой, которая находится въ умѣ архитектора. (Форма и идея одно и тоже). Приблизительно такимъ же образомъ всякая вещь созидается изъ соединенія матеріи съ формой.

Всякая вещь въ природѣ имѣетъ опредѣленную цѣль. Всякая вещь существуетъ для чего-нибудь, она имѣетъ опредѣленное назначеніе. Но для того, чтобы она могла достигать своего назначенія, она должна имѣть опредѣленную форму, благодаря которой только она и можетъ выполнять извѣстную цѣль. Форма, являющаяся причиной вещи, должна осуществить извѣстную цѣль; поэтому она называется также цѣлевой причиной, такъ какъ въ этомъ случаѣ цѣль, которую данная вещь должна осуществить, является причиной того, что она имѣетъ именно извѣстную форму. Это лучше всего можно пояснить на примѣрѣ живыхъ существъ. Въ нихъ, какъ и въ вещахъ, форма приводитъ матерію въ движеніе и этимъ придаетъ матеріи опредѣленный видъ. Для живого существа его форма есть душа. Душа дѣйствуетъ въ качествѣ движущей внутренней силы, направляя движеніе того или другого органа такимъ образомъ, чтобы оно способствовало достиженію цѣли организма. Организмъ, какъ и всякая вещь, имѣетъ опредѣленную цѣль. Для достиженія этой цѣли нужно, чтобы органы его дѣйствовали опредѣленнымъ образомъ. Для этого необходимо, чтобы форма организма, или въ данномъ случаѣ душа, направляла извѣстнымъ образомъ дѣятельность организма. Слѣдовательно, цѣль организма или, что то же самое, идея организма является причиной того, что организмъ дѣйствуетъ такимъ или инымъ образомъ. Она является въ этомъ смыслѣ цѣлевой причиной. Тѣло существуетъ для души, и свойство каждаго тѣла опредѣляется его душой. Духовная жизнь есть цѣль, тѣлесная жизнь -средство.

По мнѣнію Аристотеля, каждый отдѣльный органъ можно считать вполнѣ объяснимымъ только въ томъ случаѣ, если можно показать, что онъ является средствомъ для осуществленія идеи цѣлаго, потому что, какъ мы только что видѣли, цѣль опредѣляетъ строеніе, или видъ отдѣльныхъ частей организма. Идея цѣлаго существуетъ раньше, чѣмъ идея частей, и въ то же время она является силой, которая производитъ эти послѣднія. Изъ этого ясно, что идея цѣлаго объясняетъ устройство частей, а потому, если при изслѣдованіи какого-либо явленія мы будемъ искать причину дѣйствующую или причину цѣлевую, то все равно мы и въ томъ и въ другомъ случаѣ дадимъ научное объясненіе.

То, что здѣсь сказано относительно цѣлевыхъ причинъ дѣятельности отдѣльнаго организма, справедливо и относительно природы или міра. Природа представляется Аристотелю живущимъ цѣлымъ, движенія его вызываются безтѣлесными формами. Подобно тому, какъ всѣ дѣйствія организма опредѣляются его формой или идеей, такъ и всѣ міровыя событія опредѣляются высшей идеей, душой міра, именно божествомъ, которое и осуществляетъ событія сообразно извѣстнымъ цѣлямъ. Природа, по Аристотелю, ничего не совершаетъ безъ цѣли, она стремится всегда къ наиболѣе совершенному: въ ней нѣтъ ничего лишняго, ничего не совершается напрасно [1]). Это доказывается тѣмъ, что въ жизни природы и въ устройствѣ вселенной мы усматриваемъ цѣлесообразность.

Такимъ образомъ Аристотель на ряду съ дѣйствующими причинами призналъ и причины цѣлевыя. „По у Аристотеля цѣль, по справедливому замѣчанію Вундта, является имманентной причиной развитія; она не лежитъ въ какомъ-либо находящемся извнѣ существѣ, которое двигало бы вещи по своимъ мыслямъ о цѣли" [2]). Послѣ Аристотеля вещи объяснились дѣйствующими причинами такъ же, какъ и причинами цѣлевыми. Подъ этими послѣдними понимали собственно силы, которыя дѣйствовали согласно извѣстнымъ цѣлямъ. По крайней мѣрѣ, когда говорили, что извѣстное явленіе объясняется цѣлевыми или конечными причинами, то предполагалось, что эта вещь или явленіе

[1]) Metaphisica. Кн. I—IX.
[2]) *Wundt*. Logik. B. I. 1893.

порождаются силами, дѣйствующими согласно извѣстнымъ цѣлямъ [1]). Это мнѣніе было общепринято въ средневѣковой наукѣ.

Бэконъ (1561—1626) указалъ на существенное различіе между причинами дѣйствующими и причинами цѣлевыми. Предметъ физики, по Бэкону, состоитъ изъ изслѣдованій дѣйствующихъ причинъ. Изслѣдованіе этихъ причинъ больше способствуетъ развитію науки, чѣмъ изслѣдованіе цѣлевыхъ причинъ. Согласно средневѣковой наукѣ, мы дадимъ научное объясненіе твердости кожи, если скажемъ, что она служитъ для извѣстной цѣли (удерживанія теплоты). По мнѣнію Бэкона, вмѣсто цѣлевой причины мы должны искать дѣйствующую причину. Мы можемъ дать научное объясненіе только что указаннаго явленія, если можемъ указать тѣ причины, благодаря которымъ образуется твердая ткань. Такимъ образомъ мы вмѣсто цѣли опредѣляемъ дѣйствующую причину, и это объясненіе по преимуществу имѣетъ научное значеніе [2]).

Декартъ, подобно Бэкону, является сторонникомъ причинно-механическаго толкованія природы. Онъ предполагалъ, что для объясненія явленій природы мы можемъ пользоваться только двумя началами: матеріей и движеніемъ. Сущность матеріальныхъ тѣлъ — это ихъ пространственная протяженность. Протяженность есть то свойство, которое вмѣстѣ съ движеніемъ является предметомъ вполнѣ достовѣрнаго познанія. Поэтому изслѣдованіе природы должно являться предметомъ механики, науки о движеніяхъ тѣлъ, только въ такомъ случаѣ оно можетъ носить вполнѣ достовѣрный характеръ. То, что справедливо относительно природы вообще, справедливо и относительно жизненныхъ процессовъ, составляющихъ видъ явленій природы. Жизненные процессы имѣютъ исключительно механическій характеръ; для объясненія ихъ нѣтъ никакой надобности допускать воздѣйствія сознанія или души (да это и не возможно по принципамъ философіи Декарта). Животныя суть собственно автоматы, дѣйствія ихъ совершаются безъ всякаго сознанія. Приписать

[1]) *Zeller*. Philosophie der Griechen. Zweiter Theil. Zweite Abtheilung 1879, 327 и д.; 421 и д.; 487 и д.

[2]) См. *Bacon*. Novum Organum изд. Fowler'a (Предисловіе), а также *Sigwart*. Kleine Schriften. Zweite Reihe. Не слѣдуетъ, впрочемъ, думать, что Бэконъ совершенно отрицалъ объясненія изъ цѣли; онъ хотѣлъ главнымъ образомъ устранить смѣшеніе дѣйствующихъ причинъ съ цѣлевыми.

имъ сознаніе—значило бы приписать имъ разумную душу. Такъ какъ этого сдѣлать нельзя, то остается признать, что всѣ процессы въ животныхъ организмахъ имѣютъ чисто механическій характеръ. Вслѣдствіе этого всѣ объясненія должны имѣть причинный характеръ, объясненія же изъ цѣлесообразности должны быть устранены. Да и самое существованіе цѣлесообразности должно быть отвергнуто. „Хотя въ моральныхъ разсужденіяхъ было бы признакомъ набожности говорить, что все создано Богомъ ради насъ, чтобы побудить насъ къ большей благодарности и любви... однако совсѣмъ невѣроятно, чтобы все въ такой мѣрѣ было создано для насъ, что никакого другого употребленія ихъ не существуетъ; въ естествознаніи такое предположеніе было бы смѣшнымъ и нелѣпымъ“ [1]).

Еще рѣзче отрицаніе телеологіи проводится у *Спинозы*. По выраженію Спинозы, многіе думаютъ, что Богъ устроилъ міръ ради человѣка, человѣка же создалъ для того, чтобы онъ почиталъ Бога. Спиноза рѣшительно отвергаетъ тотъ взглядъ, что въ міровой жизни все предназначено для пользы человѣка. Если бы этотъ взглядъ былъ правиленъ, то никакъ нельзя было бы понять, почему существуютъ тѣ многочисленныя явленія, которыя приносятъ несомнѣнный вредъ человѣку, напримѣръ, бури, землетрясенія, болѣзни и т. п. Слѣдуетъ отвергнуть ту мысль, что будто бы все существуетъ для человѣка, и что будто бы есть опредѣленная ц ѣ л ь, для которой все существующее есть только средство. Если же отвергнуть, что міръ существуетъ для опредѣленныхъ цѣлей, то ясно, что нужно отбросить и всѣ понятія, которыя выражаютъ цѣлесообразность, потому что такія понятія, какъ п о р я д о к ъ, к р а с о т а и т. п., не представляютъ собою что-либо такое, что присуще вещамъ самимъ по себѣ, а это суть понятія, связанныя съ интересами человѣка. Если это послѣднее выбросить изъ объясненія міра, то и всѣ тѣ понятія придется равнымъ образомъ выбросить. По мнѣнію Спинозы, понятіе цѣли при объясненіи явленій вообще нужно устранить и на всѣ явленія слѣдуетъ смотрѣть только лишь съ точки зрѣнія п р и ч и н н о с т и, т. е. видѣть въ нихъ только причинный рядъ явленій и ничего больше. Всѣ явленія совершаются по необходимымъ законамъ, н е о б х о д и м о вытекаютъ другъ изъ друга. Всѣ

[1]) Principia Philosophie. III. 3.

явленія во всѣхъ своихъ частяхъ необходимо опредѣляются природой безконечной субстанціи, лежащей въ основѣ всякаго бытія. Одни явленія вытекаютъ изъ другихъ съ такою же необходимостью, съ какою изъ свойствъ треугольника необходимо вытекаетъ, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ [1]).

Такимъ образомъ, не только устраняется вопросъ о цѣлесообразности вселенной, но устанавливается различіе между дѣйствующими причинами и цѣлевыми. Возникаетъ альтернатива: или объясненіе изъ дѣйствующихъ причинъ, или объясненіе изъ цѣлевыхъ причинъ.

У *Лейбница* мы находимъ попытку примирить телеологическій взглядъ на природу съ механическимъ. Явленія природы онъ старался объяснить механически, но въ то же время старался дать объясненіе и цѣлесообразности природы. Объясненіе это Лейбницъ ведетъ слѣдующимъ образомъ. Все существующее, какъ мы видѣли, составляется изъ монадъ. Каждая монада состоитъ изъ формы и матеріи, изъ души и тѣла. Въ этомъ смыслѣ монада есть „одушевленное тѣло“. Различіе между душой и тѣломъ состоитъ въ томъ, что тѣло представляетъ собою механическую сущность, а душа ж и в у ю. О тѣлѣ можно сказать, что оно представляетъ собою живую машину. Въ тѣлѣ есть только движущія силы или силы, имѣющія механическій характеръ, силы же души коренными образомъ отличаются отъ силъ тѣла, именно тѣмъ, что имъ присущи дѣйствія, сообразныя съ ц ѣ л я м и. Такимъ образомъ о тѣлѣ можно сказать, что оно есть живая машина, движущаяся сообразно цѣлямъ. Такъ какъ движеніе совершается при посредствѣ тѣла, благодаря цѣлямъ, которыя поставляетъ душа, то мы можемъ сказать, что д у ш а е с т ь ц ѣ л ь т ѣ л а. Душа есть цѣль, на которую направлена жизнь тѣла; она есть не только дѣйствующій субъектъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ подлежащій осуществленію субъектъ: вся дѣятельность тѣла должна быть направлена на то, чтобы осуществить цѣли, которыя поставляетъ субъектъ. Такъ какъ душа должна дѣйствовать въ качествѣ тѣлесной силы и такъ какъ послѣдняя можетъ дѣйствовать только механически, то душевная жизнь возможна, только благодаря процессу движенія, подчиняющагося закону дѣйствующихъ причинъ. Индивидуумъ, осуществляющій цѣль

[1]) *Spinoza*. Ethica. Pars I (конецъ).

своей души силами своего тѣла, дѣйствуетъ, какъ машина. Отсюда ясно, что тѣлесные процессы живого существа должны быть объясняемы двоякимъ образомъ: какъ акты движенія, они требуютъ объясненія механическаго; какъ акты развитія, они преслѣдуютъ извѣстную цѣль и, слѣдовательно, требуютъ объясненія телеологическаго. Подобно тому, какъ душа въ жизни организмовъ составляетъ цѣль, а тѣло является только лишь средствомъ для осуществленія цѣли, такъ и въ міровой жизни тѣлесный міръ является какъ бы средствомъ, съ помощью котораго раскрывается міръ духовный. Духовная жизнь есть цѣль тѣлесной жизни, а слѣдовательно и вообще естественной жизни міра. Ближе взаимное отношеніе между причиннымъ и телеологическимъ объясненіемъ опредѣляется слѣд. образомъ.

Въ ряду монадъ находится *высшая монада* или божество, которое создало всѣ остальныя монады и притомъ такимъ образомъ, что дѣйствія одной монады заранѣе согласованы съ дѣйствіями всякой другой. Каждая монада дѣйствуетъ по заранѣе начертанному плану, и въ этомъ смыслѣ всѣ процессы міра осуществляютъ цѣли творящаго духа. Гармоническое устройство вселенной и дѣятельности отдѣльныхъ монадъ объясняется тѣмъ, что эта дѣятельность предначертана творческой мыслью Бога; но монады въ своей дѣятельности слѣдуютъ планамъ Бога съ необходимостью, потому что, хотя дѣятельность монадъ служитъ средствомъ для осуществленія плановъ Бога, но въ то же время она, какъ мы видѣли, подчинена механическимъ законамъ [1]).

Взгляды *Канта* [2]) оказали особенно сильное вліяніе на современные взгляды.

По его мнѣнію, естествознаніе можетъ быть только механическимъ. Оно должно все объяснить изъ причинности и не должно довольствоваться объясненіемъ изъ цѣлесообразности. Если мы припишемъ матеріи силы, дѣйствующія сообразно съ цѣлями, то мы впадемъ въ *гилозоизмъ*, который представляетъ гибель для естествознанія. „Понятіе цѣли, говоритъ Кантъ, есть собственно пришлецъ въ есте-

---

[1]) См. *Kuno-Fischer*. Лейбницъ, его жизнь, сочиненіе и ученіе. Спб. 1905, стр. 375 и д.

[2]) Kritik der Urtheilskraft. 2-я часть, а также *Kuno-Fischer*. Kant und seine Lehre. Zweiter Theil. 1899, стр. 845 и д. *Pfannkuche*. Der Zweckbegriff bei Kant. Kantstudien. 485 и д. B. V. H. I.

ствознаніи; способъ представленія по конечнымъ причинамъ есть только лишь извѣстный вспомогательный пріемъ, который хотя намъ во многихъ случаяхъ удается, но не даетъ намъ права въ естествознаніи примѣнять ко всѣмъ случаямъ дѣйствія, отличныя отъ причинности по чисто механическимъ законамъ“. Естествознаніе не можетъ пользоваться въ своихъ объясненіяхъ понятіемъ цѣли по той причинѣ, что „мы въ природѣ не наблюдаемъ цѣлей, какъ сознательно дѣйствующихъ причинъ, и только при размышленіи относительно ихъ продуктовъ мы примышляемъ это понятіе, какъ руководство силы сужденія, но онѣ намъ не даны объектомъ“. Такимъ образомъ, Кантъ отвергаетъ телеологическое объясненіе, потому что мы не имѣемъ возможности наблюдать въ природѣ сознательно дѣйствующія цѣли. Но это утвержденіе Канта нельзя истолковывать такимъ образомъ, какъ если бы онъ хотѣлъ совершенно устранить телеологическое толкованіе. Онъ признаетъ важнымъ и это толкованіе, но только въ тѣхъ случаяхъ, когда причинное объясненіе почему-либо оказывается невозможнымъ. Въ наукѣ есть случаи, когда или за недостаточностью фактическаго матеріали, или почему-либо другому мы не можемъ дать причиннаго объясненія. Тогда можно прибѣгать и къ телеологическимъ объясненіямъ, въ особенности, если мы видимъ, что то, что не можетъ быть объяснено механически, производитъ впечатлѣніе чего-то цѣлесообразнаго.

Прежде всего, по мнѣнію Канта, область, къ которой не можетъ быть примѣнено понятіе причинности, есть понятіе *жизни*. Объяснить происхожденіе организма по механическимъ законамъ до сихъ поръ не удавалось, да такое объясненіе невозможно по самому существу дѣла. Нельзя объяснить жизнь механически потому, что мы вообще не можемъ понять, какимъ образомъ органическое возникаетъ изъ неорганическаго по физическимъ законамъ. Если бы это было для насъ возможно, то мы были бы въ состояніи создать самые организмы. Въ организмахъ мы находимъ особый видъ причинности, который не можетъ быть объясненъ при помощи механическихъ законовъ. Напр., организмы растутъ совершенно своеобразнымъ способомъ. Этотъ ростъ не есть просто механическое соединеніе частей, когда части, существующія заранѣе, созидаютъ цѣлое. Въ организмахъ каждая часть такъ же обусловливается цѣлымъ,

какъ и цѣлое обусловливается своими частями. Это-то взаимное причинное отношенiе между цѣлымъ и частями организма оказывается совершенно непонятнымъ. Мы не можемъ показать, что такая-то часть возникла благодаря такимъ-то причинамъ, а потому намъ остается только признать, что такая-то часть служитъ такой-то цѣли, имѣетъ такое-то назначенiе. То обстоятельство, что каждый элементъ организма кажется намъ предназначеннымъ для извѣстной цѣли, приводитъ насъ къ тому, что мы считаемъ вообще весь организмъ цѣлесообразнымъ. Въ организмахъ части обусловлены цѣлымъ по отношенiю къ формѣ и существованiю, т. е. тѣ или другiя части существуютъ у того или другого организма, потому что онѣ необходимы для жизни его; онѣ имѣютъ ту или другую форму потому, что это необходимо для жизни организма именно въ такомъ видѣ, а не въ другомъ. Напр., рога у оленя существуютъ потому, что это необходимо для жизни оленя; они имѣетъ свою отличительную форму потому, что именно такiе рога наиболѣе полезны для него.

Такимъ образомъ мы можемъ понимать цѣлое, какъ причину своихъ частей. Что вообще цѣлое можетъ быть причиной своихъ частей есть явленiе для насъ хорошо извѣстное, именно въ произведенiяхъ человѣческаго искусства, ибо мы тутъ видимъ, что представленiе цѣлаго предшествуетъ осуществленiю частей, идея цѣлаго обусловливаетъ появленiе частей въ томъ или въ другомъ видѣ. Напр., картина имѣетъ цѣлью выразить ту или другую идею. Каждая часть этой картины, каждая фигура, каждая линiя, или даже тотъ или другой оттѣнокъ цвѣта имѣетъ въ виду способствовать выраженiю этой идеи, служитъ именно этой цѣли картины. Точно такъ же въ организмахъ идея цѣлаго какъ бы опредѣляетъ генезисъ отдѣльныхъ частей; идея цѣлаго опредѣляетъ, какимъ образомъ части будутъ соединены другъ съ другомъ. Въ организмѣ части существуетъ такимъ образомъ, что онѣ служатъ жизни цѣлаго; о частяхъ организма мы можемъ сказать, что однѣ возникаютъ какъ бы подъ влiянiемъ идеи о цѣли. Эту особенную цѣлесообразность, присущую животнымъ организмамъ, т. е. цѣлесообразность, въ которой части опредѣляются цѣлымъ, мы назовемъ внутренней или имманентной цѣлесообразностью.

Итакъ, наука должна пользоваться причиннымъ объ-

ясненiемъ; къ объясненiю же цѣлесообразности она должна прибѣгать только въ такомъ случаѣ, когда невозможно причинное. Но разсмотрѣнiе природы съ точки зрѣнiя цѣлесообразности имѣетъ такое же важное значенiе, какъ и причинное объясненiе, потому что оно удовлетворяетъ потребности человѣческаго ума сводить къ единству множественность причинъ и законовъ. Нашъ умъ при объясненiи мiра получаетъ удовлетворенiе въ томъ случаѣ, если онъ представляетъ себѣ, что мiръ создается одной причиной; но въ то же время необходимо, чтобы эта единная причина имѣла и единую цѣль, а это возможно только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что всѣ явленiя служатъ одной цѣли, или введемъ въ разсмотрѣнiе точку зрѣнiя цѣлесообразности, т. е. если мы станемъ смотрѣть на природу такъ, какъ если бы какой-нибудь умъ былъ основой единства разнообразныхъ эмпирическихъ законовъ. Мы смотримъ на природу, какъ на одно цѣлое, и видимъ въ ней осуществленiе разумной цѣли. Такое разсмотрѣнiе не есть доказательство, но, какъ Кантъ его называетъ, это—только „извѣстный способъ разсмотрѣнiя“.

Надо обратить вниманiе на то, что Кантъ цѣлью вселенной ставитъ не человѣка, какъ это дѣлали прежнiе философы. Они думали, что центромъ вселенной былъ человѣкъ, что все существующее существуетъ именно для него. По мнѣнiю Канта, это неправильно, потому что нельзя думать, что природа имѣетъ основанiя заботиться о человѣкѣ почему-либо больше, чѣмъ о какихъ бы то ни было другихъ существахъ. Было бы рискованнымъ утвержденiемъ, если бы мы предполагали, что пары для того падаютъ изъ воздуха въ формѣ снѣга, чтобы въ холодныхъ странахъ этотъ послѣднiй защищалъ посѣвы отъ холода, или для того, чтобы лапландцамъ облегчить сообщенiе посредствомъ саней; такимъ же произвольнымъ было бы утвержденiе, что въ полярныхъ странахъ водятся животныя, снабженныя ворванью, для того, чтобы самоѣды и лапландцы имѣли необходимыя для нихъ условiя существованiя. Кантъ находитъ, что это утвержденiе уже и потому неосновательно, что „нельзя видѣть, почему въ полярныхъ странахъ люди жить должны“. Поэтому нельзя утверждать, что человѣкъ является цѣлью вселенной.

Можно сказать, что человѣкъ является конечною цѣлью природы, но только въ томъ смыслѣ, что онъ есть мораль-

ное существо. О немъ, какъ о моральномъ существѣ, нельзя спрашивать, какой цѣли онъ служитъ. Онъ есть абсолютная самоцѣль, такъ какъ онъ есть носитель нравственнаго закона. О человѣкѣ, какъ о моральномъ существѣ, нельзя спрашивать, для чего онъ существуетъ? Его бытіе имѣетъ цѣль въ самомъ себѣ; этой цѣли онъ долженъ считать подчиненнымъ все, что существуетъ въ природѣ [1]).

Признавая, что точка зрѣнія цѣлесообразности должна быть примѣняема, и признавая природу цѣлесообразной, Кантъ дѣлаетъ то важное ограниченіе, что онъ считаетъ эту точку зрѣнія лишь эвристическимъ принципомъ изслѣдованія, лишь способомъ разсмотрѣнія [2]). „Цѣлесообразность природы, говоритъ Целлеръ [3]), не есть для Канта какой-нибудь законъ природы, объективное существованіе котораго можно было бы доказать, это есть только лишь извѣстный пріемъ, при помощи котораго мы можемъ оріентироваться въ многообразіи явленій“. „Природа при помощи этого понятія представляется такъ, какъ если бы какой-нибудь разсудокъ содержалъ въ себѣ основу единства многообразія явленія“. Признаніе цѣлесообразности природы не есть доказательство въ особенномъ смыслѣ слова. Для того, чтобы быть въ состояніи рѣшить вопросъ относительно того, цѣлесообразна ли природа, разсматриваемая въ цѣломъ, мы должны были бы быть въ состояніи рѣшить вопросъ, какимъ именно содержаніемъ обладаетъ та божественная цѣль, которой подчинены, по нашимъ представленіямъ, всѣ явленія. Но этого мы не можемъ познать. Поэтому слѣдуетъ сказать, что цѣлесообразность природы, разсматриваемой въ цѣломъ, не можетъ быть предметомъ познанія, а можетъ быть только лишь предметомъ вѣры.

Чтобы закончить этотъ обзоръ ученій о цѣлесообразности, намъ слѣдуетъ указать на натурфилософскіе взгляды *Шеллинга*. По мнѣнію Шеллинга, гдѣ есть цѣлесообразность, тамъ долженъ быть также разумъ, духъ. Внутренняя цѣлесообразность ограническихъ продуктовъ природы доказываетъ присутствіе разума въ матеріи, духа въ природѣ.

---

[1]) Объ этомъ см. ниже.

[2]) По Кантовской терминологіи, телеологія можетъ выступать въ качествѣ регулятивнаго, а не конститутивнаго принципа, т. е. въ качествѣ правила для изслѣдованія, а не въ качествѣ положенія, имѣющаго объективное значеніе.

[3]) Geschichte der deutschen Philosophie стр. 372—3.

Такимъ образомъ Шеллингъ признаетъ тотъ гилозоизмъ, который былъ отвергнутъ Кантомъ. По Шеллингу, природа проникнута духомъ, дѣйствующимъ по внутреннимъ причинамъ. Природа и духъ не есть различныя сущности, а одна и та же сущность. Изъ тождества природы и духа слѣдуетъ, что жизнь вездѣсуща, и что природа есть послѣдовательный рядъ ступеней жизни. Природа является какъ бы организмомъ, который стремится къ развитію, благодаря силамъ, дѣйствующимъ согласно цѣлямъ. Она въ извѣстномъ смыслѣ должна реализировать законы разума. Разумъ, который лежитъ въ основѣ природы, восходитъ отъ матеріальныхъ явленій черезъ посредство цѣлаго ряда формъ къ организму. Природа поставляетъ извѣстныя цѣли и черезъ посредство живыхъ существъ приходитъ къ осуществленію ихъ. Въ человѣкѣ она ближе всего достигаетъ своей цѣли [1]).

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ вопросѣ о цѣлесообразности имѣются два различныхъ вопроса, хотя и тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ, именно вопросъ методологическій, нужно ли считать самый методъ изслѣдованія причинно-механическій единственно-правильнымъ, и не слѣдуетъ ли его дополнить методомъ телеологическимъ: другой вопросъ, который составляетъ сущность космологической проблемы,—именно, должны ли мы признать устройство вселенной цѣлесообразнымъ, и какъ эту цѣлесообразность можно объяснить.

Цѣлесообразность органическаго или вообще природы можно объяснить причинами чисто механическаго характера. Такъ какъ разсмотрѣніе цѣлевыхъ причинъ не можетъ привести насъ къ достовѣрнымъ построеніямъ, то лучше всего разсмотрѣніе причинъ этого рода совсѣмъ отбросить.

Другое толкованіе, именно телеологическое, представляется въ слѣдующемъ видѣ. Прежде всего мы можемъ усмотрѣть цѣлесообразность въ строеніи живыхъ существъ. Организмы представляютъ изъ себя сложныя машины, созданныя такимъ образомъ, что соединеніе частей ихъ приводитъ къ тому, что мы называемъ жизнью. Здѣсь мы видимъ, что извѣстныя части служатъ для достиженія извѣст-

---

[1]) О Шеллингѣ см. *Куно-Фишеръ*. Шеллингъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Спб. 1905, стр. 337 и д.

ныхъ цѣлей. Если это справедливо по отношенію къ организмамъ, то стоитъ только продолжить это разсужденіе дальше для того, чтобы сдѣлать заключеніе, что и природа есть средство для достиженія извѣстныхъ разумныхъ цѣлей. Случайное соединеніе элементовъ не можетъ дать цѣлесообразнаго устройства вселенной. Правда, мы не знаемъ, какъ созидалось это цѣлесообразное устройство вселенной, но мы видимъ, что ея части соединены такъ, какъ если бы въ ихъ соединеніи принималъ участіе разумъ, сходный съ человѣческимъ разумомъ.

Литература.

Janet. Les causes finales. 1882.
Жанэ. Конечные причины. Кіевъ. 1878.
Ланге. Исторія матеріализма. Спб. 1899.
Ehrhardt. Mechanismus und Teleologie. 1890.
Wundt. Logik. B. I. 1893. стр. 631—651.
Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 1899.
Liebmann. Gedanken und Thatsachen, Erster Band. 1892.

ГЛАВА XIII-я.

О причинности и цѣлесообразности (критика теорій).

Можно ли доказать существованіе разумнаго зиждителя міра, дѣйствующаго по заранѣе установленному плану? Для того, чтобы такое допущеніе могло пріобрѣсти бо́льшую или меньшую достовѣрность, мы должны были бы показать, какія именно цѣли поставляетъ этотъ разумъ, а затѣмъ показать также, что природа дѣйствительно служитъ средствомъ для достиженія указанныхъ цѣлей, а также указать способъ, при помощи котораго этотъ разумъ оказываетъ воздѣйствіе на природу.

Но можемъ ли мы указать, какія именно цѣли поставляетъ себѣ этотъ разумъ?

Одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ видовъ телеологическаго ученія признаетъ, что „Богъ сотворилъ міръ ради живущихъ существъ, а этихъ послѣднихъ ради ихъ блага“. Если бы все было устроено для блага живыхъ существъ, то какъ можно было бы объяснить существованіе въ природѣ всевозможныхъ явленій, служащихъ человѣку и живымъ существамъ во вредъ, напр., землетрясенія, наводненія, различныя атмосферическія явленія и пр.? Существованіе такихъ явленій такъ очевидно, что останавливаться подробно на разсмотрѣніи ихъ едва ли стоитъ. Сторонники телеологіи вообще утверждаютъ, что природа дѣйствуетъ цѣлесообразно, подобно тому, какъ дѣйствуетъ цѣлесообразно человѣкъ и вообще одаренное умственными способностями живое существо, т. е. что она поставляетъ опредѣленныя цѣли и стремится избрать опредѣленныя средства для достиженія этихъ цѣлей. Но допущенію такой разумной цѣлесообразности въ дѣйствіяхъ природы противорѣчатъ многочисленные факты.

ныхъ цѣлей. Если это справедливо по отношенію къ организмамъ, то стоитъ только продолжить это разсужденіе дальше для того, чтобы сдѣлать заключеніе, что и природа есть средство для достиженія извѣстныхъ разумныхъ цѣлей. Случайное соединеніе элементовъ не можетъ дать цѣлесообразнаго устройства вселенной. Правда, мы не знаемъ, какъ созидалось это цѣлесообразное устройство вселенной, но мы видимъ, что ея части соединены такъ, какъ если бы въ ихъ соединеніи принималъ участіе разумъ, сходный съ человѣческимъ разумомъ.

Литература.

Janet. Les causes finales. 1882.
Жанэ. Конечныя причины. Кіевъ. 1878.
Ланге. Исторія матеріализма. Спб. 1899.
Ehrhardt. Mechanismus und Teleologie. 1890.
Wundt. Logik. B. I. 1893. стр. 631—651.
Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 1899.
Liebmann. Gedanken und Thatsachen, Erster Band. 1892.

ГЛАВА XIII-я.

О причинности и цѣлесообразности (критика теорій).

Можно ли доказать существованіе разумнаго зиждителя міра, дѣйствующаго по заранѣе установленному плану? Для того, чтобы такое допущеніе могло пріобрѣсти бо́льшую или меньшую достовѣрность, мы должны были бы показать, какія именно цѣли поставляетъ этотъ разумъ, а затѣмъ показать также, что природа дѣйствительно служитъ средствомъ для достиженія указанныхъ цѣлей, а также указать способъ, при помощи котораго этотъ разумъ оказываетъ воздѣйствіе на природу.

Но можемъ ли мы указать, какія именно цѣли поставляетъ себѣ этотъ разумъ?

Одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ видовъ телеологическаго ученія признаетъ, что „Богъ сотворилъ міръ ради живущихъ существъ, а этихъ послѣднихъ ради ихъ блага“. Если бы все было устроено для блага живыхъ существъ, то какъ можно было бы объяснить существованіе въ природѣ всевозможныхъ явленій, служащихъ человѣку и живымъ существамъ во вредъ, напр., землетрясенія, наводненія, различныя атмосферическія явленія и пр.? Существованіе такихъ явленій такъ очевидно, что останавливаться подробно на разсмотрѣніи ихъ едва ли стоитъ. Сторонники телеологіи вообще утверждаютъ, что природа дѣйствуетъ цѣлесообразно, подобно тому, какъ дѣйствуетъ цѣлесообразно человѣкъ и вообще одаренное умственными способностями живое существо, т. е. что она поставляетъ опредѣленныя цѣли и стремится избрать опредѣленныя средства для достиженія этихъ цѣлей. Но допущенію такой разумной цѣлесообразности въ дѣйствіяхъ природы противорѣчатъ многочисленные факты.

Разсмотримъ нѣкоторые изъ нихъ.

„Пусть, говоритъ *Паульсенъ*, обратятъ вниманіе на образъ дѣйствія природы въ произведеніи живыхъ существъ. Похожъ ли онъ по формѣ на человѣческую цѣлесообразную дѣятельность? Если бы кто-нибудь для того, чтобы застрѣлить одного зайца сдѣлалъ милліонъ выстрѣловъ изъ ружей безъ разбора по всѣмъ направленіямъ, то развѣ можно было бы назвать это цѣлесообразнымъ образомъ дѣйствія, чтобы убить зайца; а вѣдь образъ дѣйствія природы въ произведеніи живыхъ существъ очень похожъ на это: она производитъ на свѣтъ тысячи зародышей, чтобы довести до полнаго развитія только одинъ“ [1]). „Кто въ новѣйшихъ наукахъ о природѣ хочетъ почерпнуть знаніе законовъ сохраненія и продолженія видовъ, говоритъ *Ланге,* даже такихъ видовъ, цѣли которыхъ мы вообще не понимаемъ, какъ напримѣръ, глистовъ, тотъ всюду найдетъ ужасную расточительность жизненный зародышей. Начиная съ цвѣточной пыли растеній до оплодотвореннаго сѣмени, отъ сѣмени до проростающаго сѣмени, отъ такого растенія до растенія вполнѣ выросшаго, которое само приноситъ сѣмена, мы постоянно видимъ механизмъ, который путемъ тысячекратнаго произрожденія для немедленной погибели и путемъ случайнаго совпаденія благопріятныхъ условій --сохраняетъ жизнь постолько, посколько мы ее видимъ сохраненною вокругъ насъ. Погибель жизненныхъ зародышей, недовершеніе начинающагося есть общее правило; сообразное съ природою развитіе есть частный случай между тысячами; это есть исключеніе, и это исключеніе создаетъ ту природу, цѣлесообразному сохраненію которой удивляется близорукій телеологъ“. „Мы видимъ лицо природы, говоритъ *Дарвинъ,* сіяющимъ радостью, мы часто видимъ изобиліе пищи: но мы не видимъ или мы забываемъ, что птицы, которыя такъ беззаботно поютъ вокругъ насъ, по большей части живутъ насѣкомыми и сѣменами и такимъ образомъ постоянно разрушаютъ жизнь; или мы забываемъ, что эти пѣвцы, или ихъ яйца, или ихъ птенцы уничтожаются хищными птицами и другими животными; мы не думаемъ о томъ, что пища, которая теперь находится въ изобиліи, въ другія времена каждаго вновь возвращающагося года оказывается въ недостаткѣ“. Споръ за кусочекъ земли, счастье или несчастье

[1]) Введеніе въ философію. М. 1899, стр. 172.

въ преслѣдованіи и уничтоженіи чужой жизни опредѣляетъ распространеніе растеній и животныхъ. Милліоны сѣмянныхъ животныхъ яичекъ, молодыхъ тварей колеблются между жизнью и смертью для того, чтобы отдѣльныя недѣлимыя могли развиваться“ [1]).

Развѣ всѣ эти дѣйствія можно назвать разумно-цѣлесообразными?

Если бы все въ природѣ было устроено вполнѣ цѣлесообразно, то какъ можно было бы объяснить существованіе огромнаго множества явленій, которыя не только не служатъ для достиженія какихъ-нибудь цѣлей, а, напротивъ, существованіе которыхъ, повидимому, лишено всякой цѣли. Какъ объяснить существованіе, напр., хвоста у человѣческаго зародыша, мускуловъ уха, которое не приводится въ движеніе, крыльевъ у птицъ, неспособныхъ летать. Какъ можно было бы, наконецъ, объяснить всевозможныя уродства? [2]).

Часто въ примѣръ цѣлесообразности приводятъ такія явленія въ природѣ, которыя на самомъ дѣлѣ могли бы быть устроены лучше, чѣмъ они устроены, если бы природа дѣйствительно заботилась о цѣлесообразности. Такой въ высокой мѣрѣ искусно устроенный органъ, какъ нашъ глазъ, который обыкновенно кажется чудомъ цѣлесообразности, при изслѣдованіи обнаруживаетъ цѣлый рядъ недостатковъ и несовершенствъ. Упомянемъ, напр., о такихъ недостаткахъ глаза, какъ цвѣторазсѣяніе, сферическая аберрація, происходящая вслѣдствіе несовершеннаго строенія хрусталика, астигматизмъ вслѣдствіе несовершенной кривизны роговой оболочки, затѣмъ пробѣлы, тѣни, возникающія отъ сосудовъ, неполная прозрачность преломляющихъ средъ, хлопья, плавающія въ жидкостяхъ глаза и т. п. Если бы какой-нибудь оптикъ доставилъ инструментъ, изготовленный такъ несовершенно, какъ изготовленъ нашъ глазъ, то, замѣчаетъ Гельмгольцъ, онъ былъ бы ему возвращенъ обратно. Не слѣдуетъ думать, что указанные недостатки присущи больному глазу, напротивъ они, присущи именно здоровому глазу. Изъ этого примѣра ясно, что, если бы природа дѣйство-

[1]) *Ланге.* Исторія матеріализма. Т. II. стр. 225–6.

[2]) Примѣры этого рода см. у *Büchner*'a Stoff und Kraft. 1892. 220–248. *Паульсенъ.* Введеніе въ философію 173 и д., а также у ***Мечникова.*** Этюды о природѣ человѣка. М. 1904.

вала цѣлесообразно, то она устранила бы указанные недостатки.

Противъ того положенія, что организмы созданы согласно извѣстной, заранѣе существующей цѣли, приводятъ обыкновенно соображенія, основанныя на теоріи *Дарвина*. Съ точки зрѣнія ученія Дарвина, мы совсѣмъ не должны удивляться цѣлесообразности устройства животныхъ и растительныхъ организмовъ. Животныя, правда, имѣютъ цѣлесообразно устроенные органы, приспособленные къ борьбѣ за существованіе, напр., у льва имѣются крѣпкія когти, при помощи которыхъ онъ растерзываетъ животныхъ, служащихъ для удовлетворенія голода; птица снабжена крыльями, которыя даютъ ей возможность легко совершать передвиженія въ воздухѣ, и т. п. Откуда у животныхъ получаются такіе совершенно устроенные органы, такъ удивительно приспособленные для борьбы за существованіе? По телеологическому толкованію, разумная причина міра произвела то, что левъ имѣетъ крѣпкія мышцы для того, чтобы легче расправляться со своей жертвой; что быкъ имѣетъ рога для того, чтобы защищаться отъ враговъ. Разумная причина міра предусмотрительно снабдила животныхъ различными органами, необходимыми имъ въ ихъ жизни. Сторонники механическаго толкованія разсуждаютъ иначе. Причина того, что организмъ имѣетъ цѣлесообразно устроенные органы, заключается не въ томъ, что разумная причина природы позаботилась объ этомъ. Они возникли случайно. Происхожденіе ихъ можно безъ труда объяснить, если принять въ соображеніе „принципъ естественнаго отбора". Именно согласно этому принципу, мы должны допустить, что у того или другого организма случайно оказывался признакъ, который въ томъ или другомъ отношеніи оказывался выгоднымъ для сохраненія жизни. Этотъ организмъ, благодаря наличности такого признака или свойства, имѣлъ много шансовъ сохранить жизнь, а тѣ организмы, которые не имѣли такихъ признаковъ, погибли. Организмъ выживавшій передавалъ этотъ признакъ по наслѣдству своимъ потомкамъ. Среди этихъ послѣднихъ, въ свою очередь наибольше шансовъ выжить имѣлъ тотъ, который обладалъ указанными признаками въ наибольшей степени. Организмы выживавшіе снова передавали тѣ или другіе выгодные для нихъ признаки послѣдующимъ поколѣніямъ, изъ которыхъ больше вѣроятности пережить имѣлъ тотъ, у котораго эти

признаки являлись въ наиболѣе совершенной формѣ. Такимъ образомъ эти признаки передавались по наслѣдству изъ поколѣнія въ поколѣніе, все болѣе и болѣе совершенствуясь, пока, наконецъ, у тѣхъ представителей, которыхъ мы теперь разсматриваемъ, они кажутся намъ существующими въ наиболѣе совершенномъ видѣ, т. е. эти существа кажутся наиболѣе приспособленными къ борьбѣ за существованіе. Слѣдовательно, цѣлесообразное устройство организмовъ объясняется не вліяніемъ разумной причины, а „приспособленіемъ" и „естественнымъ отборомъ". Наличность совершенно цѣлесообразныхъ и вполнѣ приспособленныхъ органовъ объясняется отборомъ изъ с л у ч а й н о возникшихъ признаковъ. Мы удивляемся цѣлесообразности, мы видимъ дѣйствіе разума тамъ, гдѣ дѣйствуетъ исключительно случайность. Другія условія жизни, другая окружающая среда навѣрное создали бы совершенно иначе устроенные органы. Такимъ образомъ, говоритъ проф. *Тимирязевъ*, совершенно измѣняется старая телеологическая точка зрѣнія. Сохраняя старое слово цѣлесообразность, мы придаемъ ему новый смыслъ. Не въ виду и не въ ожиданіи пользы создались всѣ эти совершенные органы и цѣлые организмы, а сама польза создала ихъ. Вмѣсто предполагаемой цѣли мы имѣемъ дѣйствительную причину. Совершенство органическаго міра не есть возможная гадательная цѣль, а неизбѣжный р о к о в о й р е з у л ь т а т ъ з а к о н о в ъ п р и р о д ы [1]).

Если та часть природы, цѣлесообразное устройство которой, повидимому, не подвержено сомнѣнію, объясняется случайнымъ возникновеніемъ, самая же цѣлесообразность объясняется механическими причинами (приспособленіе къ окружающей средѣ), то не ясно ли, что предполагаемая цѣлесообразность и всей остальной природы можетъ быть объяснена точно такъ же случайностью.

Но ближайшее разсмотрѣніе показываетъ, что это разсужденіе недостаточно, что цѣлесообразность устройства вселенной вообще и органической жизни въ частности не могутъ быть объяснены случайнымъ возникновеніемъ. Механическое объясненіе возникновенія міра изъ случайнаго соединенія матеріальныхъ атомовъ является совершенно не-

---

[1]) *Тимирязевъ*. Нѣкоторыя основныя задачи современнаго естествознанія М. 1895.

удовлетворительнымъ; мы должны допустить существованіе цѣлесообразности въ развитіи міра, т. е. наличности цѣли, для которой всѣ процессы являются средствами. Весь вопросъ въ томъ, какъ понимать возникновеніе цѣлесообразности. Ее можно понимать двояко. Или 1) она порождается причиной, имѣющей трансцендентный характеръ, т. е. разумомъ, находящимся внѣ вещей. По этому толкованію, цѣлесообразность придается извнѣ и можетъ быть названа трансцендентной цѣлесообразностью. Можно 2) также признавать имманентную цѣлесообразность, т. е. признавать, что процессы имѣютъ цѣлесообразный характеръ, въ силу имъ самимъ присущихъ свойствъ. Поэтому толкованію, цѣлесообразность, какъ извѣстная тенденція, присущая самимъ вещамъ, напр., организмамъ, возникаетъ изъ взаимоотношеній частей самого организма, а не привносится извнѣ.

Такъ какъ дѣло идетъ о томъ, можно ли вообще допускать точку зрѣнія цѣлесообразности въ научномъ изслѣдованіи, или же нѣтъ, то мы разсмотримъ, въ какомъ отношеніи находится этотъ видъ изслѣдованія къ изслѣдованію причинности; исключаетъ ли точка зрѣнія цѣлесообразности разсмотрѣніе причинности или нѣтъ? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить отрицательно. Логически между точкой зрѣнія причинности и цѣлесообразности есть неразрывная связь, именно, въ дѣйствительности точка зрѣнія цѣлесообразности есть не что иное, какъ обращенная причинная. Объяснить это очень не трудно. Положимъ, что мы изучаемъ связь между двумя какими-нибудь явленіями А и В и находимъ, что А созидаетъ В. Тогда мы говоримъ, что А есть причина В. Узнавъ, что А созидаетъ В, мы можемъ рѣшить создать В и будемъ отыскивать способы, при помощи которыхъ это можно было бы сдѣлать. Мы уже знаемъ, что для этого нужно, чтобы существовало явленіе А. Тогда въ нашемъ сознаніи явленіе В будетъ цѣлью, а явленіе А средствомъ. Такимъ образомъ, во всякой причинной связи мы можемъ обратить точку зрѣнія и смотрѣть на дѣйствіе, какъ на цѣль, а на причину, какъ на средство. Въ причинной связи мы говоримъ, что А есть причина, В есть дѣйствіе. Мы можемъ посмотрѣть на дѣйствіе, какъ на цѣль, и сказать, что для достиженія цѣли В необходимо А сдѣлать средствомъ. Точка зрѣнія цѣли есть, слѣдовательно, обращенная точка зрѣнія

причинности. Если мы къ разсмотрѣнію какой-либо связи вещей примѣняемъ точку зрѣнія цѣлесообразности, то изъ этого, разумѣется, не слѣдуетъ, что разсмотрѣніе причинной связи устраняется [1]).

Весьма часто одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть разсматриваемъ съ точки зрѣнія причинности и въ то же время съ телеологической точки зрѣнія. Есть случаи, когда телеологическая точка зрѣнія при изслѣдованіи явленій оказывается прямо необходимой. Это именно бываетъ тогда, когда мы говоримъ объ организмахъ, о функціяхъ, объ отправленіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ, что растеніе „дышетъ“, „питается“, что животное „чувствуетъ“, „передвигается“, то мы подъ этимъ понимаемъ, что въ этихъ отправленіяхъ состоитъ назначеніе растеній и животныхъ, что это есть цѣль ихъ жизни. Отмѣтивъ это, мы разсматриваемъ, достигается ли эта цѣль, и какіе существуютъ органы для достиженія ея. Поэтому, когда мы разсматриваемъ строеніе тѣхъ или другихъ органовъ, то мы всегда разсматриваемъ ихъ съ точки зрѣнія соотвѣтствія той или другой цѣли. Какъ бы натуралистъ ни старался отрѣшиться отъ точки зрѣнія телеологической при изученіи строенія того или другого органа, онъ никоимъ образомъ не можетъ отрѣшиться отъ того, чтобы не разсматривать, для какой цѣли служитъ тотъ или другой органъ. Если онъ разсматриваетъ устройство такого органа, какъ желудокъ, то онъ долженъ непремѣнно поставить вопросъ, для какой цѣли служитъ этотъ органъ, каково его назначеніе. Точно также если мы разсматриваемъ ростъ или „развитіе“ организмовъ, то мы не можемъ смотрѣть на ту или другую стадію развитія просто, какъ на опредѣленную стадію; мы всегда смотримъ на эту стадію именно съ той точки зрѣнія, что она приводитъ организмъ къ состоянію бо́льшаго совершенства, что организмъ становится болѣе приспособленнымъ къ окружающей средѣ, болѣе пригоднымъ для борьбы за существованіе, или, наоборотъ, что онъ становится менѣе пригоднымъ. Такимъ образомъ на тѣ или другія стадіи въ развитіи организма мы смотримъ съ точки зрѣнія достиженія тѣхъ или иныхъ цѣлей. Мы не можемъ

[1]) См. *Wundt*. System d. Philosophie. 1897. стр. 311—12; Logik. B. I. *Sigwart*. Logik. B. II. 249 и д.

въ извѣстныхъ случаяхъ избѣжать точки зрѣнія телеологической [1]).

Въ жизни организмовъ мы совсѣмъ не можемъ объяснить очень многихъ явленій съ точки зрѣнія причиннаго ихъ возникновенія. Напримѣръ, мы не можемъ объяснить причиннаго возникновенія органовъ, но если мы станемъ разсматривать ихъ съ точки зрѣнія цѣлесообразности, какъ средства для извѣстной цѣли, напр., для сохраненія цѣлаго, то они становятся для насъ понятными. Напримѣръ, мы не можемъ опредѣлить причину, почему нашъ зрительный аппаратъ обладаетъ той или иной формой, но какъ только мы станемъ исходить изъ цѣли, которой служитъ глазъ, тотчасъ для насъ сдѣлаются понятными свойства отдѣльныхъ частей его. Если бы мы вообще устранили вопросъ о цѣлесообразности, то мы не могли бы, конечно, поставлять вопроса о томъ, для какой цѣли служитъ хрусталикъ, роговая оболочка и т. п. Мы въ такомъ случаѣ должны были бы ограничиться простымъ описаніемъ тѣхъ или другихъ процессовъ или органовъ и вовсе не имѣли бы права поставлять вопроса о значеніи этихъ органовъ для сохраненія жизни. Уже изъ этого можно видѣть, во что превратилась бы біологія, если бы мы выбросили изъ нея телеологическую точку зрѣнія. Телеологическое разсмотрѣніе является побужденіемъ къ тому, чтобы разсматривать причинныя отношенія, посредствомъ которыхъ осуществляется цѣль [2]).

Значеніе понятія цѣли при изученіи біологическихъ явленій въ настоящее время защищаетъ *Рейнке*. „Между тѣмъ какъ при разсмотрѣніи кристалловъ и камней, газовъ и жидкостей, какъ и во всѣхъ процессахъ физическихъ и химическихъ понятіе цѣли совершенно не примѣняется, совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ организмами и съ жизненными процессами. Всякій согласится, что нашъ глазъ цѣлесообразно устроенъ для видѣнія, ухо для слышанія, носъ для обонянія, и что это цѣлесообразное устройство повторяется въ каждой части этихъ органовъ. Кто сталъ бы отрицать, что хрусталикъ въ глазу устроенъ цѣлесообразно для того, чтобы отбрасывать на сѣтчаткѣ изображенія предметовъ, находящихся внѣ насъ. Кто сталъ бы отрицать цѣле-

[1]) Ср. *Страховъ*. Объ основныхъ понятіяхъ физіологіи и психологіи. Спб. 1886, стр. 220–243.

[2]) *Sigwart*. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 1889. Статья: Der Kampf gegen den Zweck. стр. 47 и д.

сообразность дѣйствія аккомодаціоннаго аппарата хрусталика, посредствомъ котораго онъ можетъ приспособляться къ далекимъ и близкимъ предметамъ. Точно также обстоитъ дѣло со всѣми отдѣльными частями глаза; онѣ дѣйствуютъ другъ съ другомъ и совмѣстно съ нервной системой настолько цѣлесообразно, что дѣлаютъ для насъ возможнымъ видѣніе. Если несомнѣнно правильно выраженіе: мы видимъ, потому что мы имѣемъ глаза, то не менѣе правильно было бы, если бы мы сказали, что глазъ есть орудіе нашего тѣла, цѣлесообразно устроенное для видѣнія. Оба пониманія не исключаютъ другъ друга; они суть различные взгляды на одну и ту же вещь". По вопросу о правѣ примѣнять понятіе цѣлесообразности къ жизненнымъ явленіямъ существуютъ два противоположныхъ взгляда. Сторонники одного взгляда говорятъ: человѣкъ имѣетъ зубы для кусанія, легкія для дыханія, желудокъ для пищеваренія, ноги для бѣганія и т. п. Въ организмахъ, такимъ образомъ, воплощены извѣстныя цѣли. Другіе находятъ, что эти цѣли нами самими вносятся въ природу, и что онѣ имѣютъ значеніе только субъективныхъ формъ. Такимъ образомъ вопросъ заключается въ томъ, извлекаемъ ли мы понятіе цѣли изъ природы животныхъ и растеній, или мы сами вкладываемъ его туда. Рейнке, какъ мнѣ кажется, правильно находитъ, что, если бы мы ихъ только привносили въ природу, то это привнесеніе носило бы совершенно произвольный характеръ, т. е. одинъ разъ мы считали бы предназначеннымъ для извѣстной цѣли одно, а въ другой разъ другое. Если же мы привносимъ въ явленія природы эту цѣлесообразность не безъ основанія, то отсюда слѣдуетъ, что въ предметахъ въ самомъ дѣлѣ объективно существуютъ нѣчто, въ силу чего мы считаемъ ихъ цѣлесообразными, а это значитъ, другими словами, что цѣлесообразность существуетъ объективно [1]).

Выясненію цѣлесообразности въ строеніи растительныхъ и животныхъ организмовъ и въ жизни природы мы больше всего обязаны тому направленію въ современной біологіи, которое называется неовитализмомъ. Неовитализмъ возникъ изъ борьбы между механическимъ толкованіемъ жизненныхъ явленій и виталистическимъ. Сущность механической теоріи сводится къ утвержденію, что для

[1]) *Reinke*. Die Welt als That. 1893. Стр. 71–2.

объясненія жизненныхъ явленій вполнѣ достаточно признанія общеизвѣстныхъ физическихъ и химическихъ силъ. Въ этомъ смыслѣ жизненныя явленія представляютъ собою частный случай явленій физическихъ или неорганическихъ. Механическая теорія въ своихъ объясненіяхъ жизненныхъ явленій не допускаетъ никакихъ объясненій, кромѣ причинныхъ. Старый витализмъ, какъ извѣстно, утверждалъ, что однихъ физическихъ или химическихъ силъ недостаточно для объясненія жизненныхъ процессовъ, а нужно допустить существованіе особенной специфической силы, которую они называли жизненной силой (Lebenskraft). Эта сила находится только въ живыхъ существахъ. Она именно своимъ присутствіемъ въ нихъ и придаетъ имъ то, что мы называемъ жизнью. Она есть причина того, что мы отличаемъ органическій міръ отъ неорганическаго. Жизненная сила возникаетъ въ существахъ вмѣстѣ съ ихъ рожденіемъ и уничтожается вмѣстѣ съ ихъ смертью. Виталисты, разумѣется, признаютъ цѣлевыя причины, согласно которымъ и дѣйствуютъ жизненныя силы. Согласно витализму, „мы должны признать въ организмахъ существованіе особаго зиждительнаго начала, сознательно или безсознательно, но разумно пользующагося веществомъ и силами мертвой природы, направляя ихъ дѣйствіе къ извѣстной цѣли—построенію и сохраненію организма“ [1]).

Неовитализмъ, возникшій изъ борьбы между этими направленіями, въ объясненіи жизненныхъ явленій одинаково допускаетъ какъ телеологическое объясненіе, такъ и чисто причинное. Онъ находитъ, что въ организмѣ, напримѣръ въ человѣческомъ тѣлѣ, всѣ процессы совершаются согласно абсолютно строгой причинности; но съ другой стороны, онъ допускаетъ, что эти процессы, изъ которыхъ каждый взятый самъ по себѣ, приводится къ явленіямъ механическимъ, поддерживается въ ихъ совокупности силами, которыя дѣйствуютъ телеологически и которыя до извѣстной степени по своей цѣлесообразности могутъ быть сравниваемы съ силами человѣческаго духа. Въ человѣческомъ организмѣ дѣйствуютъ силы аналогичныя раз-

[1]) Цитата у Тимирязева l. c. стр. 279. О витализмѣ см. *Bunge.* Vitalismus und Mechanismus. 1889. *Driesch.* Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft. 1893, и Analytische Theorie der organischen Entwickelung. 1894. См. также сборникъ проф. *Фаусека.* Сущность жизни. Спб. 1903. Критику витализма см. у *Ферворна.* Общая физіологія. М. 1897. ч. 1-я стр. 91.

судочной дѣятельности человѣка. Слѣдовательно, по существу утвержденіе неовитализма сходно съ старымъ витализмомъ. Этотъ послѣдній утверждалъ относительно жизненныхъ процессовъ, что они не могутъ быть объяснены физико-химическими причинами, т. е. что они не могутъ порождаться одними физико-химическими силами; что нужно допустить еще существованіе особыхъ силъ, которыя не встрѣчаются въ неорганической природѣ и которыя даютъ извѣстное направленіе или руководятъ физическими силами. Эти силы прежде называли жизненной силой, теперь ихъ Рейнке называетъ доминантами. Ихъ особенное положеніе обнаруживается въ томъ, что они придаютъ цѣлесообразность жизненнымъ процессамъ. Цѣлесообразность обнаруживается главнымъ образомъ въ удивительной упорядоченности и гармоніи тѣла живыхъ существъ и ихъ приспособленности къ внѣшнему міру [1]).

Противъ тѣхъ, которые въ теоріи Дарвина находятъ опору для механическаго толкованія, можно показать, что теорія Дарвина въ дѣйствительности служитъ доказательствомъ правильности телеологическаго толкованія. По этой теоріи, въ борьбѣ за существованіе выживаютъ только наилучшіе, результатомъ этого является то, что сохраняются только совершенные организмы, а изъ этого слѣдуетъ, что природа въ сохраненіи наилучшихъ организмовъ обнаруживаетъ явственно стремленіе къ усовершенствованію. Если мы говоримъ, что природа стремится къ усовершенствованію, то мы употребляемъ понятіе лучшаго и т. п. Эти понятія тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ понятіями цѣлесообразнаго. Слѣдовательно, употребляя такую терминологію, мы невольно признаемъ, что существуетъ цѣль, къ достиженію которой природа стремится, а это значитъ, другими словами, что жизнь природы сообразна цѣли.

Но признаемъ, что процессы движенія, которые совершаются въ растительныхъ и животныхъ организмахъ, имѣютъ цѣлесообразный характеръ. Спрашивается, откуда эта цѣлесообразность взялась? Создалась ли она изъ самихъ жизненныхъ процессовъ, т. е. имѣетъ ли она имманетный характеръ, или она вложена въ нихъ извнѣ, т. е. является трансцендентною?

По обыкновенному пониманію, цѣль существуетъ въ

[1]) *Рейнке* тамъ же, а также Сборникъ проф. *Фаусека* стр. 97—128.

сознанiи какого-либо мыслящаго существа. Это—цѣль преднамѣренная. Но можетъ существовать и такая цѣль, которой не присущъ признакъ предсознанности или преднамѣренности. Нѣтъ необходимости, чтобы какая-либо цѣль существовала предварительно въ представленiи, и чтобы потомъ движенiе въ природѣ совершалось по этому заранѣе сознанному плану. Цѣли вовсе не должны раньше своего осуществленiя находиться въ сознанiи въ видѣ представленiя, въ видѣ какого-либо сознаннаго представленiя. Такую цѣлесообразность *Паульсенъ* называетъ цѣлестремительностью (Zielstrebigkeit) [1]. Онъ приписываетъ ее прежде всего жизненнымъ явленiямъ. „Жизненныя явленiя, говоритъ онъ, образуютъ собою связь причинъ и дѣйствiй; они въ каждомъ пунктѣ обусловливаются естественно закономѣрнымъ взаимодѣйствiемъ частей, но они въ то же время и цѣлестремительны въ томъ смыслѣ, что замыкаются въ единое цѣлое, жизнь, на которую мы не можемъ не смотрѣть, какъ на цѣль, которой всѣ функцiи служатъ средствами“.

Такимъ образомъ по имманентной цѣлесообразности между частями организма существуетъ такое взаимоотношенiе, что они опредѣляются другъ другомъ. Въ соотношенiи частей есть что-то цѣлое, что опредѣляетъ части.

Отмѣтивъ это различiе между двумя видами цѣлесообразности и считая необоснованной антропоцентрическую телеологiю, признающую, что все создано для цѣлей человѣка, разсмотримъ вопросъ о томъ, существуютъ ли какiя-нибудь цѣли въ мiровой жизни, не являются ли всѣ процессы природы средствомъ для достиженiя какихъ-либо цѣлей. На это намъ могутъ возразить, что можно допустить существованiе цѣлей, когда рѣчь идетъ о живыхъ организмахъ, о соцiальныхъ организмахъ, руководимыхъ сознательной мыслью, но нельзя говорить о цѣляхъ въ неорганическомъ мiрѣ, ибо тамъ совершенно отсутствуетъ внутренняя, т. е. психическая, жизнь. Кромѣ того, мы никакъ не можемъ усмотрѣть прямо существованiя въ природѣ какихъ-либо цѣлей, которыя такъ или иначе осуществлялись бы.

На это можно отвѣтить, что, если мы этого не можемъ усмотрѣть прямо, то у насъ могутъ быть косвенныя сооб-

[1] Понятiе цѣлестремительности было введено извѣстнымъ натуралистомъ *К. Э. Бэромъ* въ его Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. 1876.

раженiя, которыя доказываютъ существованiе цѣлей или вообще разумности въ природѣ. Мы видѣли, что мiръ представляетъ единое связное цѣлое, извѣстную систему. Какъ можно объяснить наличность такихъ свойствъ, если не признать въ устройствѣ мiра участiе разума, аналогичнаго разуму человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, какъ объяснить существованiе единства мiра? Такое единство, какъ мы видѣли выше, по механическому объясненiю созидается случайно изъ соединенiя элементовъ, матерiальныхъ атомовъ, существующихъ независимо другъ отъ друга. Свойства этихъ атомовъ таковы, что они должны были необходимо соединиться именно такъ, какъ они соединились, и опять-таки въ силу необходимо имъ присущихъ свойствъ. Первоначально между этими атомами не существуетъ никакой связи, первоначально они, такъ сказать, не имѣютъ другъ къ другу никакого отношенiя.

Но имѣемъ ли мы какое-либо логическое право допускать, что тѣ или другiе атомы могутъ существовать независимо отъ всего прочаго? Конечно, нѣтъ. Вѣдь на самомъ дѣлѣ все то, что мы представляемъ, мы представляемъ непремѣнно въ связи съ цѣлымъ. Мы не можемъ себѣ представить какой-либо атомъ существующимъ независимо отъ остальнаго мiра. Онъ въ нашемъ представленiи всегда является частью мiра, онъ всегда намъ представляется въ связи съ цѣлымъ. Цѣлое въ этомъ смыслѣ является предположенiемъ каждой отдѣльной части такъ же, какъ часть является предположенiемъ цѣлаго. Мы такъ же не можемъ себѣ представить, чтобы элементы, атомы могли существовать отдѣльно или независимо отъ мiра, какъ не можемъ себѣ представить, чтобы мiръ существовалъ безъ частей. На первый взглядъ кажется, что мы можемъ представить себѣ такое существованiе элементовъ, что одинъ какъ бы совершенно не зависитъ отъ другого, одинъ элементъ какъ бы ничего не знаетъ о другомъ. Допустимъ, что это такъ на самомъ дѣлѣ, допустимъ, что атомы въ такой мѣрѣ независимы другъ отъ друга, что они какъ будто даже не знаютъ о существованiи другихъ элементовъ. Но какъ же въ такомъ случаѣ объяснить то обстоятельство, что между элементами существуетъ абсолютное сходство? Напримѣръ, мы признаемъ, что одинъ атомъ водорода абсолютно похожъ на другой атомъ водорода, одинъ атомъ желѣза до неузнаваемости похожъ на другой атомъ желѣза. Какъ объяснить,

что вещи, которыя по предположенію существуютъ совершенно не зависимо другъ отъ друга, оказываются совершенно другъ на друга похожими? Не слѣдуетъ ли допустить нѣчто, что находится внѣ указанныхъ элементовъ, и что устанавливаетъ сходство и вообще устанавливаетъ связь между ними? Матеріальные атомы сами по себѣ не могутъ соединяться: нужно, чтобы внѣ ихъ было нѣчто, что устанавливало бы это соединеніе. Кромѣ того, какъ мы видѣли, между явленіями существуетъ постоянная закономѣрная связь. Существованіе закона также свидѣтельствуетъ о сходствѣ, которое не можетъ быть установлено элементами самими по себѣ, а требуетъ признанія того нѣчто, что заранѣе установило, чтобы существовала постоянная связь явленій или законовъ. Если мы примемъ во вниманіе только что приведенное обстоятельство, то мы должны будемъ допустить такую основу міра, изъ свойствъ которой можно было бы опредѣлить и закономѣрную связь между отдѣльными элементами и единство міра.

Какова же должна быть эта основа міра?

Подъ закономѣрностью слѣдуетъ понимать постоянную повторяемость явленій всегда въ одномъ и томъ же видѣ. Вслѣдствіе этого мы можемъ предугадывать явленія или предсказывать ихъ. Въ сферѣ физическихъ явленій связь между явленіями такова, что можетъ быть выражена при помощи математическихъ формулъ, и, благодаря этимъ послѣднимъ, самый ходъ явленій можетъ быть предугаданъ. Если математическія формулы, которыя находятся въ человѣческомъ умѣ, въ извѣстномъ смыслѣ являются отраженіемъ того, что совершается въ природѣ, притомъ отраженіемъ настолько точнымъ, что изъ раскрытія того, что находится въ нашемъ умѣ, мы можемъ раскрыть то, что дѣлается въ природѣ, то не можемъ ли мы отсюда сдѣлать заключеніе, что тѣ законы, которые присущи нашему разуму, присущи также и природѣ; не можемъ ли мы сказать, что міръ является воплощеніемъ математическихъ законовъ, что міръ является воплощеніемъ мысли. Но если міръ является воплощеніемъ мысли, то не ясно ли, что онъ является построеніемъ разума, аналогичнаго разуму человѣка [1]).

Разъ мы признали, что участіе разума необходимо для объясненія закономѣрности и единства міра, то способъ

[1]) См. *Sigwart*. Kleine Schriften.

воздѣйствія его на міръ представится слѣдующимъ образомъ. Если мы скажемъ, что въ органической жизни причиной движенія, причиной цѣлесообразныхъ дѣйствій является воля въ самомъ общемъ значеніи этого слова, то мы можемъ перенести это на всю природу и сказать, что въ ней причиной цѣлесообразности является также воля. Если же къ тому мы признаемъ существованіе единой воли, то для насъ сдѣлается понятнымъ единство всѣхъ процессовъ и всѣхъ явленій, которыя мы встрѣчаемъ въ дѣйствительности.

Но предположимъ, что мы признали, что существуетъ единая разумная воля, которая является движущимъ началомъ всей міровой жизни. Мы можемъ спросить далѣе, какова же та конечная цѣль, которую поставляетъ себѣ эта воля? Для разрѣшенія этого вопроса, для насъ остается только одинъ путь — это именно путь аналогіи. Мы видимъ, что развитіе всѣхъ процессовъ на землѣ обнаруживаетъ стремленіе къ жизни: изъ неорганическаго выростаетъ органическое. Жизнь просто обнаруживаетъ стремленіе къ сознательности: изъ низшихъ формъ органической жизни выростаютъ формы, одаренныя психической жизнью (сознательностью). Сознательность просто стремится сдѣлаться духомъ: изъ низшихъ формъ психической жизни выростаетъ духовная жизнь человѣка. Въ этомъ смыслѣ доступное нашему непосредственному познанію бытіе обнаруживаетъ постоянное стремленіе къ высшей духовности. Отсюда мы можемъ сдѣлать заключеніе, что высшая духовность есть конечная цѣль вообще всякаго бытія.

Такимъ образомъ отвѣтъ на поставленный нами вначалѣ вопросъ заключается въ слѣдующемъ. То обстоятельство, что міръ представляетъ собою единое цѣлесообразное цѣлое, показываетъ, что въ основѣ его лежитъ разумная воля. Признаніе существованія разума, находящагося внѣ вселенной и дѣйствующаго аналогично человѣческому разуму, принадлежитъ тому ученію, которое называется антропоморфическимъ теизмомъ. Существуетъ также объясненіе единства міра, которое называется пантеистическимъ.

Лотце [1]) объясняетъ единство міра единой субстанціей. „Вмѣсто того, говоритъ онъ, чтобы признавать мно-

[1]) Grundzüge der Metaphysik. 1887. § 38. Ср. Metaphysik. 1884. Кн. 1-я гл. 6-я. Теорія Лотце разсматривается въ книгѣ *Wartenberg*'a Das Problem des Wirkens. 1900.

жество существъ a, b, c, независимо другъ отъ друга существующихъ, признáемъ одно сущее М, которому присущи всѣ тѣ предикаты истинно реальнаго, которые мы до сихъ поръ приписывали a, b, c. Эти послѣднія мы будемъ разсматривать, какъ обусловленныя существованія, какъ „части", „модификаціи" или „эманаціи" М и зависящія отъ этого послѣдняго какъ по ихъ качеству, такъ и по ихъ дѣйствительности. Если теперь въ какомъ-либо отдѣльномъ существѣ a возникаетъ какое-либо состояніе α, то это α въ то же время есть состояніе М (и оно не нуждается въ томъ, чтобы передаваться М черезъ посредство чего-либо другого). Такъ какъ a есть не что иное, какъ часть М, то каждое состояніе, принадлежащее a, есть въ то же время состояніе М. Относительно М мы дальше мыслимъ, что оно обладаетъ той самой послѣдовательностью и единствомъ, которыя мы раньше приписывали единичнымъ существамъ, т. е. въ немъ не можетъ произойти единичнаго измѣненія α, безъ того, чтобы М не произвело ряда измѣненій $\beta\ \gamma\ \delta$, которыя вмѣстѣ съ α даютъ общее состояніе, согласующееся съ первоначальной природой М, т. е. внутреннее состояніе равновѣсія въ М.

Если въ нашемъ наблюденіи состояніе a представляетъ состояніе или предикатъ единичнаго существа α, то β и γ должны представляться состояніями другихъ существъ a и b, а это заставляетъ насъ думать, что a дѣйствуетъ на совершенно независимое отъ него b, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ это М дѣйствуетъ на самого себя".

Такимъ образомъ, по Лотце, единство міра объясняется слѣд. образомъ. Намъ кажется, что существуетъ множество отдѣльныхъ самостоятельныхъ вещей, которыя оказываютъ воздѣйствіе другъ на друга, между тѣмъ на самомъ дѣлѣ эти вещи суть части одной субстанціи. Если намъ кажется, что одна вещь оказываетъ воздѣйствіе на другую, то въ дѣйствительности это значитъ, что абсолютная субстанція оказываетъ воздѣйствіе на самое себя. Одинъ изъ новѣйшихъ представителей пантеизма, *Паульсенъ*, примыкая къ Лотце, говоритъ: „Если мы вмѣстѣ съ Спинозой назовемъ это цѣлое все-единое Богомъ, то всякое взаимодѣйствіе совершалось бы въ Богѣ, движеніе на каждомъ пунктѣ его существа сочеталось бы на всѣхъ остальныхъ въ единое совокупное движеніе... Существуетъ только одно единое существо, съ одной единой согласующейся въ самой себѣ

дѣятельностью, отдѣльныя вещи суть только моменты его сущности, ихъ дѣятельности, опредѣляемыя взаимодѣйствіемъ, составляютъ въ дѣйствительности вырѣзки изъ единаго самодвиженія субстанціи" [1]).

Такимъ образомъ становится понятнымъ единство міра и взаимодѣйствіе вещей.

Это есть монизмъ, т. е. убѣжденіе въ реальности единичнаго существа. Но это единичное существо, какъ сказано выше, можетъ быть понимаемо двояко, въ смыслѣ теистическомъ и пантеистическомъ.

Ближайшее разъясненіе отношенія между понятіями теизма и пантеизма будетъ дано въ одномъ изъ слѣдующихъ отдѣловъ.

Литература.

Wundt. System der Philosophie. 1897.
Вундтъ. Система философіи. Спб. 1902.
Паульсенъ. Введеніе въ философію. Кн. 1-я. Гл. 2-я.
Sigwart. Logik. B. II. § 78.
Reinke. Die Welt als That. 3-е изд. 1903.
Фаусекъ. Сущность жизни. Спб. 1903. (Сборникъ статей Рейнке, Клодъ-Бернара, Бунге, Бючли, Вольфа и др.).
Чичеринъ. Основанія логики и метафизики. М. 1894.

[1]) Введеніе въ философію.

Отдѣлъ IV.

Основные типы философскихъ построеній.

ГЛАВА XIV-я.

Позитивизмъ (О. Контъ).

Мы видѣли, въ чемъ заключается задача философіи, какіе вопросы должны быть рѣшены прежде, чѣмъ окажется возможнымъ приступить къ построенію теоріи міра. Мы разсмотрѣли содержаніе отдѣльныхъ основныхъ философскихъ проблемъ (онтологической и космологической). Теперь намъ необходимо ознакомиться съ тѣмъ, что̀ такое система философіи, каковы вообще могутъ быть системы философскаго построенія.

Для этой цѣли я считаю самымъ цѣлесообразнымъ сдѣлать обзоръ основныхъ философскихъ построеній въ XIX вѣкѣ. Разумѣется, я разсмотрю только главнѣйшихъ представителей философской мысли. Разсмотрѣніе философскихъ системъ имѣетъ то значеніе, что можетъ показать читателю на конкретномъ примѣрѣ, какъ отдѣльныя разсмотрѣнныя нами построенія могутъ соединиться въ цѣльную систему міра.

Дѣлая обзоръ основныхъ типовъ философскихъ построеній, я имѣю въ виду также показать, что все развитіе философской мысли въ XIX вѣкѣ привело къ построеніямъ, имѣющимъ метафизическій характеръ, и привело къ этому необходимо, въ силу хода развитія самой философіи. Это обстоятельство является частью аргументомъ въ пользу того положенія, что метафизическія построенія совсѣмъ не отжили свое время, что, наоборотъ, возрожденіе ихъ въ настоящее

время показываетъ, что метафизическая философія представляетъ собою такое направленіе, съ которымъ и въ наше время необходимо считаться. Въ самомъ дѣлѣ, если при томъ громадномъ развитіи точныхъ методовъ изслѣдованія, какое мы замѣчаемъ въ XIX вѣкѣ, возможны попытки метафизическаго построенія, то это ясно доказывлетъ, что метафизическое мышленіе не можетъ считаться отошедшимъ въ прошлое, скорѣе можно сказать, что оно является необходимымъ требованіемъ нашего времени.

Прежде всего я постараюсь познакомить съ тѣмъ типомъ философскихъ построеній, который называется позитивизмомъ. Для этой цѣли я изложу систему французскаго философа *Огюста Конта* (1798—1857). Хотя литературная дѣятельность Огюста Конта приходится на первую половину XIX вѣка, но его ученіе сдѣлалось извѣстнымъ во второй половинѣ XIX вѣка и до настоящаго времени пользуется признаніемъ. Никто не рѣшился бы сказать, что у насъ въ Россіи въ настоящее время нѣтъ позитивизма. У насъ въ дѣйствительности главнымъ образомъ господствуетъ позитивизмъ, какъ наиболѣе популярная форма философіи. Но, можетъ быть, на это скажутъ, что, если у насъ и есть какой-нибудь позитивизмъ, то позитивизмъ критическій; что, если говорятъ о современномъ позитивизмѣ, то имъ является позитивизмъ критическій. Съ этимъ едва ли можно согласиться, потому что позитивизмъ О. Конта вслѣдствіе своей простоты имѣетъ наибольше шансовъ на распространеніе; онъ имѣетъ характеръ догматическій; онъ просто, безъ доказательствъ отвергаетъ возможность познанія всего сверхчувственнаго. Пониманіе критическаго позитивизма требуетъ обширной эрудиціи и не можетъ быть популярнымъ, вслѣдствіе малой распространенности у насъ философскихъ знаній. Говоря объ основныхъ философскихъ направленіяхъ, мы не можемъ пройти молчаніемъ философскую систему О. Конта, потому что въ теченіе двухъ, трехъ десятковъ лѣтъ онъ въ русской умственной жизни занималъ такое выдающееся положеніе. Вѣдь прошло только лѣтъ десять, какъ о немъ перестали у насъ говорить, между тѣмъ раньше всѣ философскія направленія такъ или иначе должны были считаться съ философіей О. Конта.

Что же такое позитивизмъ? Это такое философское ученіе, которое признаетъ невозможнымъ познаніе сверхчувственнаго, всего того, что находится

внѣ нашего непосредственнаго опыта; оно не допускаетъ объясненія или познанія такихъ понятій, какъ начало міра, душа, безсмертіе; все это оно считаетъ невозможнымъ познать, всѣ эти понятія оно вычеркиваетъ изъ списка научныхъ познаній. Все, что мы познаемъ, учитъ позитивизмъ, ограничивается чувственнымъ міромъ. Мы можемъ познать только связь явленій и законы этой связи. Это познаніе является единственно полезнымъ знаніемъ: благодаря ему, мы можемъ пользоваться силами природы; благодаря ему, мы можемъ произвольно направлять ихъ по желанію; благодаря знанію законовъ природы, мы можемъ предвидѣть событія. На той мысли, что у насъ нѣтъ возможности познавать что-либо сверхчувственное, и построилъ свою систему О. Контъ.

Если мы воспользуемся краткими біографическими данными, то они сдѣлаютъ для насъ яснымъ, какъ онъ пришелъ къ построенію своей системы. Контъ родился въ Монпельѣ въ 1798 году, первоначальное образованіе онъ получилъ въ тамошнемъ лицеѣ. Въ 1814 г. онъ переѣхалъ въ Парижъ, поступилъ въ Политехникумъ, гдѣ занялся изученіемъ математики, естественныхъ наукъ и политическихъ писателей: Монтескье, Кондорсэ и др. Здѣсь же онъ изучилъ шотландскихъ философовъ: Юма, Адама Смита и др. Въ 1819 г. онъ за участіе въ школьной демонстраціи былъ исключенъ изъ Политехникума и высланъ на родину, въ Монпелье, но не былъ въ состояніи долго оставаться тамъ и вскорѣ вернулся опять въ Парижъ, гдѣ единственнымъ источникомъ его существованія были частные уроки по математикѣ. Здѣсь онъ дополняетъ свое образованіе изученіемъ извѣстныхъ въ то время натуралистовъ: Кювье, Ламарка, Биша, Кабани, Галля и др., въ то же время онъ продолжаетъ свои занятія по исторіи и политическимъ наукамъ. Въ 1818 г. онъ вступилъ въ дружбу съ извѣстнымъ французскимъ соціалистомъ Сенъ-Симономъ и подпалъ подъ его вліяніе. Этотъ ученый имѣлъ на него несомнѣнное вліяніе; онъ внушилъ ему мысль, что необходимо создать такую политическую науку, которая могла бы реорганизовать общество; эта мысль впослѣдствіи играла важную роль въ ученіи Конта. Въ 1827 году у него зарождается мысль создать позитивную философію. Для ознакомленія публики съ этой философіей онъ открываетъ рядъ частныхъ лекцій у себя на дому. Что онъ уже въ это время былъ признаваемъ выдающимся ученымъ, доказывается тѣмъ обстоятельствомъ, что его лекціи посѣщали такіе знаменитые ученые, какъ Александръ Гумбольдтъ, математикъ Фурье, біологъ Блэнвиль, психіатръ Бруссэ, математикъ Пуансо и др. Но скоро чрезмѣрная умственная дѣятельность привела его къ тому, что онъ переутомился и заболѣлъ душевной болѣзнью. Оправившись, онъ продолжалъ научныя занятія. Ему не удавалось занять оффиціальнаго положенія, и онъ жилъ частными уроками по математикѣ и только въ 1833 г. ему предложили занять мѣсто въ Политехникумѣ въ качествѣ репетитора и экзаменатора. Въ 1832 году онъ приступилъ къ писанію своей книги „Курсъ позитивной философіи". Въ 1842 году онъ окончилъ ее, но выходъ книги былъ фаталенъ для его положенія въ Политехникумѣ, такъ какъ онъ въ послѣднихъ томахъ своего сочиненія дурно отозвался о нѣкоторыхъ профессорахъ-математикахъ и вслѣдствіе этого потерялъ мѣсто въ Политехникумѣ, и съ этого времени до самой смерти источникомъ его существованія является субсидія, доставляемая ему его друзьями и учениками. Въ 1842 году, какъ я только что сказалъ, онъ заканчиваетъ „Курсъ позитивной философіи", но на этомъ его литературная дѣятельность не прекращается. Онъ написалъ еще нѣсколько сочиненій, о которыхъ я скажу впослѣдствіи. Умеръ Контъ въ 1857 году. Вотъ тѣ біографическія данныя, которыя помогутъ понять происхожденіе его системы. Его философія опредѣляется всѣмъ его предшествующимъ развитіемъ. На построеніе его философіи оказываетъ воздѣйствіе и его интересъ къ политической жизни и его занятія точными науками.

Чтобы понять сущность философской системы Конта, нужно понять, для чего ему нужна была философія. Что такое философія для О. Конта? Философія, по мнѣнію О. Конта, служитъ основаніемъ морали, политики, религіи. Философія не есть самоцѣль, она не можетъ существовать для себя самой, а должна служить тѣмъ или другимъ цѣлямъ жизни, она должна служить для того, чтобы реорганизовать современный соціальный строй. По его мнѣнію, въ современной жизни замѣчается революціонное настроеніе, политическій и моральный кризисъ, который происходитъ, по его словамъ, не только отъ политическихъ причинъ, но также и отъ моральнаго безпорядка. Дѣло въ томъ, что, по мнѣнію Конта, „идеи управляютъ міромъ и приводятъ его въ движеніе", а между тѣмъ въ современной намъ общественной жизни нѣтъ общихъ убѣжденій: у одного они одни, у другого другія, а всеобщихъ, общепризнанныхъ идей не существуетъ. Въ современной общественной жизни царитъ умственная анархія. Для того, чтобы прекратить это разногласіе мнѣній, эту умственную анархію, нужно создать новую соціальную науку, которая была бы общепризнанной. Какъ только будетъ создана общеобязательная соціальная наука, какъ только она будутъ всѣми принята, то безъ шума, безъ всякихъ серьезныхъ потрясеній наступитъ новая соціальная эпоха. Вотъ идея, которую стремился осуществить Контъ.

Но какъ приступить къ построенію этой науки, которую онъ назвалъ *соціальной физикой*, или соціологіей? О. Контъ думалъ, что онъ рѣшилъ этотъ вопросъ послѣ того, какъ открылъ „законъ трехъ состояній", по которому человѣчество проходитъ три стадіи въ своемъ умственномъ развитіи. Благодаря этому открытію, соціальная физика могла сдѣлаться положительной наукой. Законъ трехъ

состояній сводится къ слѣдующему. По мнѣнію О. Конта, человѣческое познаніе въ своемъ развитіи необходимо проходитъ три стадіи: первая стадія теологическая, вторая—метафизическая, и третья—позитивная.

На теологической стадіи находятся народы, стоящіе на самой низкой ступени умственнаго развитія. На этой стадіи человѣкъ старается объяснить себѣ многія явленія природы при помощи предположенія, что позади каждаго явленія находится какое-либо живое существо, которое созидаетъ это явленіе. Такъ, напримѣръ, дерево свалилось отъ порыва вѣтра. Человѣкъ думаетъ, что въ этомъ дѣйствіи принимаетъ участіе какое-то живое существо; громъ гремитъ, и это явленіе, по его мнѣнію, происходитъ отъ дѣйствія какого-то существа, подобнаго человѣку. На этой стадіи умственнаго развитія человѣкъ пытается объяснить себѣ причины происхожденія міра, всего того, что относится къ области сверхчувственнаго.

Теологическая стадія уступаетъ мѣсто второй стадіи—метафизической. Человѣкъ на этой стадіи развитія задается вопросами о внутренней природѣ вещей. Онъ объясняетъ тѣ или другія явленія при помощи признанія какихъ-либо сущностей. Если онъ говоритъ, напримѣръ, что то или другое вещество обладаетъ цѣлебной силой, то предполагаетъ нѣкоторую сущность, которая скрытно находится въ данномъ веществѣ. Такая точка зрѣнія была свойственна среднимъ вѣкамъ. Всѣ объясненія явленій въ эту эпоху носили метафизическій характеръ. Таковы, напримѣръ, были положенія: „природа боится пустоты“, „природа не дѣлаетъ скачковъ“. Слѣдовательно, въ этомъ періодѣ для объясненія явленій признается нѣчто такое, что не находится въ чувственномъ опытѣ.

Эта стадія уступаетъ мѣсто третьей стадіи—позитивной.

Человѣкъ на этой стадіи развитія начинаетъ понимать, что все существующее внѣ нашего чувственнаго опыта не можетъ быть воспринято, познаніе сверхчувственнаго недостижимо; изучать нужно только то, что представляется нашимъ чувствамъ, именно явленія; изучать мы должны только связь явленій и законы этой связи. Если мы находимъ, что два явленія таковы, что одно постоянно слѣдуетъ за другимъ, то мы можемъ сказать, что между ними есть связь послѣдовательности, или что они

связаны закономъ послѣдовательности. То же самое слѣдуетъ сказать о сосуществованіи явленій. Мы познаемъ, такимъ образомъ, только законы сосуществованія и послѣдовательности явленій. Всѣ вопросы о внутренней сущности вещей, о началѣ міра нужно отбросить такъ же, какъ и вопросы относительно всего того, что находится внѣ сферы чувственнаго воспріятія. Мы должны стремиться къ познанію законовъ, къ знанію положительному. Это—третья стадія развитія человѣческаго ума. Для человѣческаго разума идеальнымъ состояніемъ является достиженіе положительной или позитивной стадіи развитія.

Вотъ три стадіи, которыя человѣческое познаніе должно пережить, и оно, дѣйствительно, ихъ пережило, но пережило не вполнѣ, потому что въ современномъ человѣческомъ познаніи есть нѣкоторые виды познанія, которые дошли до третьей стадіи развитія, до позитивной, но есть и такіе, которые остановились на стадіи теологической или метафизической. Астрономія, физика, химія оставили теологическіе и метафизическіе способы объясненія и находятся на позитивной стадіи; химія перестала быть алхиміей, астрономія перестала быть астрологіей; что же касается наукъ моральныхъ и соціальныхъ, то онѣ до сихъ поръ еще не свободны отъ теологическихъ и метафизическихъ объясненій. Если взять современныя соціальныя теоріи, то въ нихъ мы можемъ найти много теологическихъ и метафизическихъ объясненій. Таково, напримѣръ, объясненіе божественнаго происхожденія власти. Это—объясненіе теологическое. Такъ называемое „право личности“ есть объясненіе абстрактное или метафизическое. Такимъ образомъ въ соціологіи еще и теперь есть остатки прежнихъ состояній умственнаго развитія. Изъ этого легко понять, что, по Конту, умственная анархія общества зависитъ отъ одновременнаго существованія трехъ рѣшительно непримиримыхъ формъ познанія: теологической, метафизической и позитивной.

Какимъ же образомъ освободиться отъ этихъ противорѣчій? Какимъ образомъ построить соціальную науку, свободную отъ метафизики и теологіи? Для рѣшенія этого вопроса Контъ строитъ свою знаменитую іерархію или классификацію наукъ. Цѣль этой классификаціи заключается въ томъ, чтобы расположить науки въ естественномъ порядкѣ для правильнаго ихъ изученія и для правильной

разработки ихъ. Если распредѣлить науки въ раціональномъ порядкѣ, то задача изученія міра значительно облегчается и становится на правильный путь. О. Контъ полагаетъ, что ему удалось указать и уяснить порядокъ, котораго должно держаться при изученіи и обработкѣ наукъ. Онъ думаетъ, что предметы однѣхъ наукъ отличаются отъ предметовъ другихъ наукъ большей или меньшей общностью и большей или меньшей простотой. Пользуясь этими признаками, науки можно распредѣлить въ ихъ естественномъ порядкѣ.

Чтобы уяснить себѣ смыслъ приведенной аргументаціи, я покажу, въ какомъ порядкѣ онѣ были изложены Контомъ. Порядокъ наукъ у него былъ слѣдующій:

1) Математика, 2) Астрономія, 3) Физика, 4) Химія, 5) Біологія, 6) Соціологія.

Вотъ естественный порядокъ, существующій между науками, которыя отличаются одна отъ другой степенью простоты и общности своего предмета. Напр., если мы возьмемъ физику и астрономію, то увидимъ, что предметъ физики менѣе общъ, чѣмъ предметъ астрономіи: если физика изучаетъ тяготѣніе, то это явленіе можетъ быть изучаемо ею на меньшемъ числѣ явленій, чѣмъ въ астрономіи. Возьмемъ, далѣе, въ примѣръ біологію. Если мы сравнимъ ее съ физикой, то увидимъ, что біологическія явленія суть въ то же время явленія физическія,—они именно суть явленія теплоты, электричества и т. п.; но очевидно, что въ физикѣ электричество оказывается явленіемъ болѣе общимъ, чѣмъ въ біологіи. Здѣсь это явленіе ограничено только сферой живыхъ существъ, организмовъ. Изъ этихъ примѣровъ мы видимъ, что науки у Конта располагаются по уменьшающейся общности явленій. Съ другой стороны, онѣ располагаются по возрастающей сложности явленій. Если бы мы, напримѣръ, сравнили біологію съ химіей, то увидѣли бы, что предметъ біологіи гораздо сложнѣе, чѣмъ предметъ химіи, потому что біологическія явленія обусловливаются рядомъ причинъ физическихъ, химическихъ и т. п. Если же мы будемъ разсматривать соціальныя явленія, то они окажутся еще болѣе сложными, чѣмъ явленія біологическія. Соціологія изучаетъ явленія, опредѣляющіяся какъ біологическими причинами, такъ и физическими и химическими. Такъ какъ соціальныя явленія сложнѣе явленій, изучаемыхъ другими науками, то, слѣдовательно, соціологія сложнѣе всѣхъ другихъ наукъ.

Если мы обратимъ вниманіе на то, какимъ образомъ у Конта науки идутъ одна за другой, то найдемъ для себя указаніе относительно того, послѣ какихъ наукъ слѣдуетъ изучать ту или другую науку. Если мы приступимъ къ изученію химіи, не изучавши физики, то мы не будемъ въ состояніи изучать ее должнымъ образомъ, такъ какъ знаніе законовъ физики необходимо предшествуетъ знанію законовъ химіи. Приступая къ изученію біологіи, по мнѣнію Конта, мы необходимо должны знать физику и химію, потому что физика и химія изучаетъ въ болѣе общемъ видѣ тѣ же явленія, которыя изучаетъ біологія. Точно также для изученія соціальныхъ явленій необходимо предварительное изученіе астрономіи, физики, химіи и біологіи. (При разборѣ классификаціи наукъ я ничего не сказалъ о математикѣ. Въ ученіи Конта математика занимаетъ совершенно особое мѣсто: она должна предшествовать всѣмъ наукамъ. Приступая къ изученію наукъ, ее надо изучить прежде всего. Математика, по мнѣнію Конта, должна быть настоящею исходною точкою всякаго раціональнаго научнаго образованія).

Но спрашивается, чего можно достигнуть классификаціей наукъ? Почему для построенія соціологіи необходимо изучить и другія науки? Если слѣдовать плану О. Конта, то прежде всего надо начинать съ изученія точныхъ наукъ (астрономіи, химіи, физики), которыя отрѣшились отъ метафизики и теологіи и изслѣдуютъ только лишь законы явленій. Благодаря изученію ихъ, наша мысль настолько дисциплинируется, что не будетъ въ состояніи стремиться къ чему бы то ни было, что находится внѣ сферы чувственнаго опыта, и если столкнется съ этими вопросами при изученіи соціологіи, то въ состояніи будетъ не склониться въ сторону метафизики или теологіи. Чтобы дойти до изученія соціологіи, мы должны будемъ пройти рядъ наукъ, которыя уже находятся на позитивной стадіи. Кто изучитъ предварительно тѣ науки, которыя логически предшествуютъ соціологіи, тотъ дисциплинируетъ свой умъ и начинаетъ понимать, что соціальныя явленія опредѣляются не произволомъ божества, а подчиняются извѣстнымъ законамъ. Благодаря этому, соціальная наука освободится отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ и теологическихъ теорій и перейдетъ въ позитивную стадію. Такимъ образомъ Контъ думаетъ создать соціологію. Но каковы результаты, къ которымъ приходитъ Контъ?

Я не рѣшусь изложить всѣхъ его соціологическихъ взглядовъ, да эти взгляды для нашей цѣли въ данный моментъ не представляютъ важности; ограничусь лишь немногими замѣчаніями [1]). По мнѣнію Конта, соціологія дѣлится на двѣ части: на статику и динамику. Та часть соціологіи, которая изучаетъ условія, благодаря которымъ существуетъ общественная жизнь, называется статикой. Та часть соціологіи, которая изучаетъ законы развитія общества, называется динамикой. Въ первой части Контъ находитъ, что соціальная жизнь существуетъ потому, что человѣкъ по природѣ своей надѣленъ инстинктомъ стремленія къ себѣ подобнымъ, но онъ не утверждаетъ, какъ это дѣлаютъ утилитаристы, что люди соединяются потому только, что имъ это выгодно [2]). Люди соединяются въ общества въ силу естественнаго соціальнаго влеченія. Конечно, человѣкъ не свободенъ и отъ эгоистическихъ влеченій; эти два влеченія находятся въ человѣкѣ въ постоянномъ антагонизмѣ.

Во второй части, въ соціальной динамикѣ, Контъ задается вопросомъ, можно ли назвать развитіе человѣчества усовершенствованіемъ? И на этотъ вопросъ отвѣчаетъ утвердительно. Развитіе общества приводитъ къ тому, что наши чисто человѣческія свойства одерживаютъ перевѣсъ надъ животными и органическими свойствами. Но человѣческими свойствами мы можемъ назвать такія свойства, какъ нравственныя, умственныя и эстетическія. Изъ этихъ свойствъ Контъ выше всего ставитъ умственныя способности, потому что отъ развитія разума зависитъ развитіе какъ эстетическихъ, такъ и нравственныхъ способностей. По мнѣнію Конта, ни нравственныя, ни эстетическія стремленія не имѣютъ никакой цѣнности безъ интеллекта: только при помощи умственныхъ силъ человѣкъ можетъ совершенствоваться во всѣхъ этихъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ, на вопросъ, какая самая высокая способность человѣка, Контъ отвѣчаетъ—разумъ.

На этомъ заканчивается философская система О. Конта, которую можно бы было резюмировать въ слѣдующихъ выраженіяхъ. Мы должны стремиться къ реорганизаціи общества; для этого необходимо построить соціальное ученіе, которое было бы совершенно свободно отъ метафизическихъ

[1]) *Милль.* Огюстъ Контъ и позитивизмъ. М. 1897. стр. 93 и д.
[2]) Объ этомъ см. ниже гл. 22-ю.

элементовъ. Для этого Контъ строитъ свою классификацію наукъ, благодаря которой приходитъ къ построенію положительной соціологіи.

Въ такомъ положеніи находится то, что создалъ О. Контъ до 1842 г. Но, какъ я сказалъ, на этомъ еще не прекратилась его литературная дѣятельность. Послѣ 1842 года начинается второй періодъ ея. Въ этотъ періодъ его дѣятельности мы находимъ нѣкоторый переломъ въ его міросозерцаніи. Для объясненія этого переворота надо обратить вниманіе на одно событіе въ жизни Конта. Дѣло въ томъ, что Контъ былъ очень несчастливъ въ семейной жизни и въ 1845 г. разошелся съ своей женой. Послѣ этого ему пришлось познакомиться съ графиней Клотильдой Де-Во. Эта женщина, по его словамъ, соединяла необыкновенныя нравственныя свойства съ выдающимися умственными дарованіями. Контъ проникся къ ней чувствомъ уваженія и любви. Его любовь, носившая характеръ чистый, платоническій, произвела полную революцію въ его душѣ. Она, по его собственному признанію, заставила его убѣдиться въ томъ, что онъ ошибся, отводя въ жизни первое мѣсто разуму, что онъ напрасно придавалъ ему такое большое значеніе: въ душѣ человѣка есть еще чувства, которыя необходимо принимать во вниманіе. Руководствуясь этими соображеніями, Контъ превратилъ философію въ религію, и второй періодъ его дѣятельности вслѣдствіе этого характерно отличается отъ періода до 1842 г. Въ первомъ періодѣ его цѣлью являлась философія, онъ соединилъ науки въ одну систему философіи, во второмъ періодѣ онъ философію превратилъ въ религію. Разумѣется, религія казалась несовмѣстимой съ тѣмъ позитивизмомъ, какой проповѣдывалъ Контъ, и потому многіе позитивисты не признаютъ второго періода его литературной дѣятельности, объясняя его происхожденіе душевнымъ разстройствомъ философа. Но основанія, которыя они приводятъ, мало убѣдительны [1]).

Контъ думалъ, что надо найти предметъ религіи, а предметомъ религіи можетъ быть нѣчто такое, чему свойственна безконечность, но что въ то же время обладало бы реальнымъ конкретнымъ характеромъ и было бы способно вызывать уваженіе. Такимъ предметомъ, по мнѣ-

[1]) См. *Levy-Bruhl.* Die Philosophie Aug. Comte's. Введеніе.

нію Конта является человѣчество; это „коллективное существо“, это „великое существо“ (Grand Etre), какъ онъ его называетъ. Начало человѣчества находится въ безконечно-отдаленномъ прошломъ, а конецъ теряется въ неопредѣленномъ будущемъ. Обращая вниманіе на исторію человѣчества, мы находимъ людей, которые служили на пользу общаго блага и которые, дѣйствительно, заслуживаютъ того, чтобы и память о нихъ сохранилась на вѣчныя времена. „Замѣтьте, говоритъ О. Контъ, что даже самые выдающіеся люди въ своемъ умѣ живутъ болѣе съ великими мертвецами, чѣмъ съ живыми людьми, или живутъ съ тѣми идеальными человѣческими существами, которые появятся въ будущемъ“. Обращая свой взоръ въ прошлое, въ исторію человѣчества, мы видимъ такихъ людей, которые проявили великую любовь къ людямъ и достойнымъ образомъ закончили жизнь свою, работая для ближняго. Поэтому человѣчество, дѣйствительно, достойно уваженія и достойно того, чтобы мы служили ему.

У Конта было желаніе изъ этой религіи сдѣлать настоящую религію, но такъ какъ религія невозможна безъ культа, то онъ создаетъ цѣлый рядъ обрядностей, указываетъ на необходимость молитвъ частныхъ и общественныхъ. Это его стремленіе къ обрядности доходило до того, что онъ хотѣлъ даже создать что-нибудь равносильное крестному знаменію. Но самымъ интереснымъ является его позивитистическій календарь, гдѣ празднуются въ извѣстные дни года тѣ или другія имена великихъ людей, оказавшихъ услуги человѣчеству. Вмѣсто святыхъ католическаго календаря Контъ помѣстилъ такія имена какъ: Колумбъ, Галилей, Уаттъ, Лейбницъ, Юмъ, Людовикъ XI, Ришелье, Кромвель, Лавуазье и т. д.

Разумѣется, если Контъ почиталъ служителей человѣчества и возвелъ это почитаніе въ религію, то въ основу его моральной теоріи должно было лечь благо человѣчества. Оно должно служить критеріемъ всего того, что долженъ дѣлать человѣкъ. Все, что способствуетъ благу человѣчества, все, что дѣлается во имя любви къ человѣку, хорошо. Стремленіе къ личнымъ интересамъ—не позволительно. Благо другихъ есть единственный мотивъ человѣческой дѣятельности. Главное правило Конта—жить для другихъ: Vivre pour autrui. Ему не достаточно слѣдовать заповѣди: „люби ближняго, какъ самого себя“. Это правило,

по мнѣнію Конта, содержитъ все-таки характеръ личныхъ разсчетовъ. Нужно жить исключительно для другихъ. Таковъ выводъ изъ его міросозерцанія во второй половинѣ его дѣятельности [1]).

Возникаетъ вопросъ, какъ слѣдуетъ относиться къ этому второму періоду. Наиболѣе видный ученикъ Конта, *Литтре,* заявилъ, что О. Контъ во второй половинѣ жизни находился въ ненормальномъ состояніи, и, слѣдовательно, все его творчество за это время не можетъ быть признано. „Позитивная политика“ и „Субъективный синтезъ“, которые вышли именно въ этотъ періодъ, необходимо отвергнуть. Но есть позитивисты ортодоксальные, которые утверждаютъ, что между первымъ и вторымъ періодомъ литературной дѣятельности ихъ учителя есть органическая связь. Кто же изъ нихъ правъ? Мнѣ кажется, правы послѣдніе. Нужно признать, что существуетъ одно, а не два ученія Конта. Начиная отъ произведеній 20-хъ годовъ до „Субъективнаго синтеза“, Контъ разрабатывалъ одну и ту же мысль: „я всю свою жизнь, говоритъ Контъ, посвятилъ задачѣ найти въ наукѣ необходимыя основы, чтобы на ней построить истинную религію“. Въ концѣ 4-го тома „Позитивной политики“ Контъ присоединилъ свои юношескія работы, относящіяся къ 1818—1826 гг. Тамъ мы находимъ ясно выраженной ту мысль, что философія есть только предварительная работа, а что главная работа есть положительная религія. Слѣдовательно, уже въ юношескихъ годахъ онъ мечталъ создать религію, имѣющую связь съ философіей [2]).

Весьма возможно, что превращеніе позитивной философіи въ позитивную религію является необходимымъ результатомъ самого устройства человѣческаго духа. Примѣръ О. Конта, который, задавшись цѣлью освободить человѣчество отъ гнета теологическаго метода, самъ приходитъ къ необходимости превращенія философіи въ религію, можетъ быть, показываетъ, что для глубоко чувствующаго человѣка невозможно отрѣшиться отъ религіознаго отношенія къ дѣйствительности, что онъ не можетъ удовлетвориться однимъ только объективнымъ изученіемъ ея.

---

[1]) См. *Милль.* Ук. соч. стр. 139 и д.
[2]) См. *Levy-Bruhl.* I с. стр. 8.

Впрочемъ, я не стану больше останавливаться на разсмотрѣніи этого т. н. мистическаго періода, а перейду къ оцѣнкѣ результатовъ „Курса положительной философіи.

Что Контъ имѣетъ огромную заслугу передъ философіей, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія. Онъ способствовалъ распространенію той мысли, что нельзя строить философію, не приводя ее въ связь съ наукой. Самъ онъ, сдѣлавши попытку подвести итоги человѣческому знанію, положилъ начало той научной отрасли, которую можно назвать „логикой наукъ". Онъ произвелъ огромное вліяніе на разработку соціологіи. По его плану писались соціологическія изслѣдованія (напримѣръ, „Исторія цивилизаціи Англіи" Бокля). Но при всемъ томъ философія Конта даже не была собственно философіей. Контъ, назвавъ свою систему „философіей", многихъ ввелъ въ заблужденіе: онъ заставилъ думать, что содержаніемъ его системы исчерпывается содержаніе философіи. На самомъ дѣлѣ то, что мы называемъ философіей, у Конта отсутствуетъ. Его система не была „системой міра", которая именно характеризуетъ философію, но это была только „система наукъ". Онъ не говоритъ о душѣ, о цѣлесообразности міра, о первопричинѣ міра и т. п.; онъ эти вопросы просто упраздняетъ. Вмѣсто разума вселенной онъ говоритъ просто о законахъ, которымъ подчиняется явленіе.

Кто-нибудь, можетъ быть, скажетъ, что Конту принадлежитъ та заслуга, что онъ доказалъ невозможность метафизики, что онъ показалъ невозможность познанія сверхчувственнаго. На это слѣдуетъ замѣтить, что это утвержденіе Конта не содержитъ ничего новаго. Оно уже было давно извѣстно въ философіи. Англичанамъ, напримѣръ, нечего было узнавать у Конта: у нихъ былъ позитивистъ *Д. С. Милль,* свой позитивистъ *Юмъ,* который еще въ первой половинѣ 18-го вѣка указалъ на то, что познаніе при помощи чувствъ есть единственное для человѣка доступное познаніе.

Если бы спросили, почему же система Конта пользовалась такимъ огромнымъ распространеніемъ, если она совсѣмъ не обоснована, то я отвѣтилъ бы -- потому, что она выросла въ моментъ развитія точныхъ наукъ, являлась протестомъ противъ метафизическихъ теорій и въ этомъ смыслѣ отвѣчала общему настроенію.

Самый главный недостатокъ системы Конта заключается въ томъ, что у него нѣтъ изслѣдованія того, что подлежитъ нашему познанію и что нѣтъ. У Конта нѣтъ изслѣдованія границъ познанія, нѣтъ изслѣдованія того, что такое „вещь къ себѣ", что такое „причинность", что такое „сверхчувственный" и т. п. Другими словоми, у него нѣтъ той философской дисциплины, которая называется теоріей познанія и безъ которой нѣтъ возможности болѣе или менѣе точно ограничить непознаваемое отъ познаваемаго, метафизическое отъ научнаго и т. п. [1]).

Кто-нибудь можетъ, пожалуй, сказать, что Контъ могъ просто безъ теоріи познанія отличать научныя положенія отъ не научныхъ. Мнѣ кажется, что именно этого онъ не могъ. Онъ не имѣлъ ясныхъ признаковъ для отличенія метафизическихъ положеній отъ научныхъ. Для того, чтобы видѣть, до какой крайности онъ доводилъ свою борьбу противъ метафизики, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что онъ считалъ метафизическимъ многое такое, что на самомъ дѣлѣ не имѣетъ метафизическаго характера. Такъ, напримѣръ, онъ отвергалъ такъ называемый „методъ самонаблюденія" въ психологіи, между тѣмъ въ настоящее время (какъ и въ времена Конта) ясно установлено, что безъ самонаблюденія, безъ внутренняго опыта, невозможно познаніе психическихъ процессовъ, и что въ этомъ способѣ познанія абсолютно ничего метафизическаго не содержится [2]). Вотъ почему англійскіе философы (*Д. С. Милль* и *Льюисъ*), которые относились сочувственно къ взглядамъ Конта, тотчасъ отвергли его взглядъ на „самонаблюденіе". Между тѣмъ Контъ не признавалъ этого метода только потому, что считалъ его метафизическимъ, онъ утверждалъ, что этотъ методъ могутъ употреблять только метафизики. Онъ отвергалъ гипотезу эфира въ физикѣ, считая ее метафизической, между тѣмъ какъ она и въ настоящее время составляетъ основу объясненія многихъ явленій. Понятіе химическаго „сродства" казалось Конту метафизическимъ, съ чѣмъ, конечно, не согласится ни одинъ современный ученый. Если бы, поэтому, наука слѣдовала предписанію

[1]) На этотъ недостатокъ философской системы О. Конта въ русской литературѣ впервые обратилъ вниманіе *В. В. Лесевичъ* въ сочиненіяхъ, указ. на слѣд. стр.

[2]) См. Мозгъ и Душа. Лекція 5-я.

Конта и отбрасывала все, что Контъ признавалъ метафизическимъ, то она, несомнѣнно, остановилась бы въ своемъ развитіи. Такое неточное отграниченіе метафизическаго отъ научнаго произошло оттого, что у Конта не было того, что такъ необходимо для обоснованія всякой научной философіи, именно теоріи познанія. Философія Конта не имѣла продолжателей. Его ученики (Литтре, Вырубовъ и др.) рѣшительно ничего не могли прибавить къ тому, что было сказано Контомъ. Безплодной, какъ мнѣ кажется, она оказалась именно оттого, что въ ней не было теоріи познанія. Поэтому тѣ изъ нашихъ писателей (напр., В. Лесевичъ), которые чувствовали склонность къ позитивизму, которые относились отрицательно къ метафизикѣ, очень скоро покинули Конта и перешли къ Канту, у котораго они нашли обоснованное участіе невозможности познанія сверхчувственнаго. Если адепты покинули своего учителя, то это является несомнѣннымъ доказательствомъ того, что контовскій позитивизмъ навсегда сдѣлался достояніемъ исторіи.

Литература.

Сочиненія О. Конта;

Cours de philosophie positive 6 томовъ.
Système de politique positive. 4 тома.
Synthèse subjective 1856.

Сочиненія о Контѣ:

Littré. Aug. Compe et la philosophie positive. 1863.
J. S. Mill. Aug. Comte and positivisme. 1865.
Льюисъ и *Милль.* Огюстъ Контъ и положительная философія. Спб. 1867.
Милль. Огюстъ Контъ и позитивизмъ (съ приложеніемъ статей *Г. Спенсера и Уорда* о Контѣ). М. 1897. (Содержится указатель русск. литературы о Контѣ).
Gruber. Aug. Comte der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. 1889.
Lévy-Bruhl. Die philosophie Aug. Compte's. 1902.
Лесевичъ. Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивизма. Спб. 1877.
Риголажъ. Изложеніе соціологіи Конта. Спб. 1898.
Яковенко. Огюстъ Контъ. (Біографическая библіотека Ф. Павленкова). Спб. 1894. (Указатель русской литературы о Контѣ).

Представители новѣйшаго позитивизма:

Göring. System der kritischen Philosophie B. I—II. 1874—5.
Laas. Idealismus und Positivismus. 1879—84.
Riehl. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 1876—1887.
Dühring. Kursus der Philosophie. 1875.
Avenarius. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. 1876.
Авенаріусъ. Философія, какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ. Спб. 1899.
Mach. Analyse der Empfindungen. 1904.
Махъ. Научно-популярные очерки. Вып. 1-й. Этюды по теоріи познанія. М. 1899.
Лесевичъ. Письма о научной философіи. Спб. 1878.
Лесевичъ. Что такое научная философія? Спб. 1891.

ГЛАВА XV-я.

Агностицизмъ (Гербертъ Спенсеръ).

Въ настоящей главѣ я предполагаю познакомить съ тѣмъ философскимъ направленіемъ, которое называется агностицизмомъ [1]). Это направленіе обыкновенно считается родственнымъ позитивизму; а самымъ виднымъ представителемъ его въ современной философіи считается англійскій философъ *Гербертъ Спенсеръ*. Обыкновенно принято думать, что Гербертъ Спенсеръ позитивистъ того же типа, какимъ является и Огюстъ Контъ, но это совершенно не основательно: мы сейчасъ увидимъ, что между Контомъ и Спенсеромъ есть огромная разница. Эта разница настолько велика, что называть Спенсера позитивистомъ просто мы не имѣемъ никакого права. О Спенсерѣ у насъ въ Россіи сложилось убѣжденіе, что онъ матеріалистъ и позитивистъ, что онъ истинный представитель современной научной философіи. Къ такому выводу приходили вслѣдствіе того, что дѣлали поверхностный обзоръ того, что онъ писалъ. Предполагали, что авторъ „Біологіи", въ извѣстномъ смыслѣ представитель естествознанія, не можетъ, конечно, отнюдь признавать того, что возможны какія-либо метафизическія теоріи. Но въ такого рода сужденіяхъ обнаружилась обычная привычка судить по извѣстному шаблону. Такъ какъ въ послѣднее время естествознаніе выступило противникомъ какихъ бы то ни было метафизическихъ построеній, то для многихъ достаточно видѣть, что философъ имѣетъ какое-нибудь отношеніе къ естествознанію, для того, чтобы рѣшить a priori, что онъ долженъ относиться враждебно къ метафизическимъ построеніямъ. Можно сказать больше, многіе изъ тѣхъ, кто читаютъ произведенія Спенсера остаются при томъ убѣжденіи, что онъ позитивистъ и матеріалистъ. Они, читая его произведенія сквозь очки обыкновеннаго матеріализма и позитивизма, видѣли въ немъ матеріалиста и позитивиста, чего въ немъ на самомъ дѣлѣ совсѣмъ нѣтъ.

[1]) Отъ греч. слова γνῶσις, что значитъ „познаніе". Ученіе, которое признаетъ непознаваемость абсолютнаго бытія.

Для того, чтобы быть въ состояніи лучше опредѣлить отношеніе Спенсера къ метафизикѣ и позитивизму, опредѣлимъ сущность позитивизма. Какъ мы видѣли, позитивизмъ не признаетъ возможности познанія чего-либо сверхчувственнаго, онъ утверждаетъ, что все наше познаніе ограничивается только лишь тѣмъ, что находится въ чувственномъ опытѣ; о томъ, что находится внѣ нашего чувственнаго опыта, мы ничего не знаемъ, мы даже не знаемъ, существуетъ ли оно. Мы должны просто объ этомъ ничего не говорить. Какъ мы видѣли, Контъ такъ и поступалъ. Онъ ограничивалъ все наше познаніе законами явленій. Онъ упразднялъ всякое познаніе сверхчувственнаго. Но если признать это опредѣленіе, то можно ли сказать просто, что Спенсеръ былъ позитивистъ?

Мнѣ кажется, что Спенсеръ далеко не былъ позитивистомъ. У него мы находимъ характерныя особенности метафизическаго построенія, и поэтому напрасно нѣкоторые думали воспользоваться Спенсеромъ для того, чтобы противопоставить его метафизическимъ построеніямъ. Это показываетъ только, что они Спенсера не понимали. Спенсеръ такъ сильно уклоняется отъ позитивистическаго направленія, что его скорѣе можно было бы назвать метафизикомъ.

Перейдемъ къ разсмотрѣнію того, какъ сложилась система Г. Спенсера. Г. Спенсеръ родился въ 1820 году въ Англіи, въ Дерби. Его отецъ былъ народнымъ учителемъ. Уже въ ранніе годы Г. Спенсеръ обнаружилъ любовь къ естествознанію, для изученія котораго пользовался библіотекой своего отца. Систематическаго университетскаго образованія онъ не получилъ. Отъ поступленія по предложенію дяди въ Кембриджскій университетъ онъ отказался. Имѣя въ виду, какъ схоластически велось въ то время въ Кембриджѣ преподаваніе, мы поймемъ, что оно могло только оттолкнуть его. Такимъ образомъ Спенсеръ въ университетъ не поступилъ, но, готовясь къ какой-либо интеллигентной профессіи, онъ серьезно занимался изученіемъ математики. Въ 1837 году онъ дѣлается инженеромъ путей сообщенія. Дѣятельность инженера, повидимому, до нѣкоторой степени его удовлетворяла. Но плохое матеріальное обезпеченіе, связанное съ этого рода дѣятельностью, заставило его въ 1845 году перейти къ литературной дѣятельности. Онъ посвящаетъ себя журналистикѣ и первоначально пишетъ преимущественно на политическія темы. Въ 1847 году онъ выпускаетъ свое первое большое сочиненіе „Соціальная статика" и обра-

щаетъ на себя этимъ вниманіе всего тогдашняго ученаго міра, вступаетъ въ дружбу съ такими выдающимися людьми того времени, какъ Джонъ Стюартъ Милль, Гексли, Тиндаль, Джорджъ Гротъ, Джорджъ Элліотъ и др. Дружба съ такими людьми не осталась безъ вліянія на его умственное развитіе. Между тѣмъ Спенсеръ продолжаетъ свою журнальную дѣятельность. За это время онъ пишетъ громадное количество статей по самымъ разнообразнымъ вопросамъ политики, этики, философіи, общимъ вопросамъ естествознанія. На первый взглядъ можетъ показаться, что въ этихъ его произведеніяхъ нѣтъ никакой связи. Но если мы вглядимся лучше, то увидимъ, что на самомъ дѣлѣ между всѣмъ, что онъ написалъ, была связь, была общая мысль, которая красной нитью проходитъ черезъ всѣ его сочиненія,—это идея развитія, идея эволюціи. Въ 1839 году онъ прочелъ книгу Ляйеля, посвященную критикѣ ученія Ламарка. Критика эта Спенсера не убѣдила, но, познакомивъ его съ идеей развитія, открыла передъ нимъ широкую перспективу и оставила навсегда глубокій слѣдъ на всѣхъ его научныхъ работахъ. Спенсеръ рѣшилъ воспользоваться этой идеей и въ 55-году написалъ свое сочиненіе „Основы психологіи“ (Principles of Psychology), основанное на идеѣ наслѣдственности психическихъ способностей и идеѣ эволюціи.

Это сочиненіе, написанное имъ въ 55-году, было извѣстно уже Дарвину, который въ предисловіи къ своей книгѣ „Происхожденіе видовъ“, вышедшей въ 1859 году, считалъ своимъ долгомъ заявить о томъ, что пріоритетъ въ этой области принадлежитъ, между прочимъ, Герберту Спенсеру. Это одно уже показываетъ, что Г. Спенсеръ не былъ диллетантомъ въ области естествознанія, что онъ обладалъ глубокими познаніями въ этой области. Въ 1860 году у Г. Спенсера является болѣе широкая мысль. Онъ рѣшаетъ воспользоваться идеей развитія для того, чтобы построить систему міра, онъ хочетъ построить на ней свою систему философіи. Эту систему онъ называетъ „Синтетической философіей“. Это былъ планъ грандіознаго труда; по тому плану, какой онъ себѣ намѣтилъ, ему пришлось бы употребить не менѣе двадцати лѣтъ на его выполненіе. По плану сочиненіе должно было заключать въ себѣ, по крайней мѣрѣ, десять томовъ. Для журналиста-бѣдняка эта задача казалась невыполнимой. Тогда онъ сталъ искать работы, которая помогла бы ему осуществить его мысль. Но здѣсь онъ натолкнулся на непреодолимыя трудности. Сначала онъ обратился къ своимъ друзьямъ. Д. С. Милль, занимавшій тогда видное мѣсто въ Остъ-Индской компаніи, старался подыскать ему подходящее мѣсто, которое обезпечило бы ему существованіе и не отнимало бы времени, необходимаго для выполненія его плана, но хлопоты его не увѣнчались успѣхомъ. Тогда Г. Спенсеръ обращается къ правительству съ просьбой о субсидіи, необходимой ему для выполненія его плана. Гексли, Дж. Гротъ очень хлопотали за него, давая о немъ самые лестные отзывы. Но правительство отказало ему въ субсидіи, и тогда Спенсеръ, рѣшившій во что бы то ни стало осуществить свою мысль, открылъ подписку на свои сочиненія. Онъ объявилъ, что намѣренъ написать систему философіи по предлагаемому плану и обращается къ тѣмъ, кто этимъ интересуется, помочь ему. Сначала подписка была незначительна, но все-таки дала ему возможность начать печатаніе его труда. Онъ выпустилъ два первыхъ тома, но средства его скоро истощились, такъ что онъ вновь не въ состояніи былъ продолжать свой трудъ. Тутъ на помощь ему пришли его друзья, которые

помогли ему и дали средства окончить его многотомный трудъ. Полностью онъ былъ законченъ не въ двадцать лѣтъ, какъ предполагалъ Спенсеръ, а почти въ пятьдесятъ. Трудъ этотъ представляетъ нѣчто поразительное по обнаруженной въ немъ эрудиціи. Изъ десяти томовъ первый томъ посвященъ „Основнымъ началамъ“, два слѣдующіе -„Біологіи“, два—„Основаніямъ психологіи“, три—„Основаніямъ соціологіи“ и два послѣднихъ—„Основаніямъ этики“. Изъ этого перечня уже можно видѣть, что это произведеніе обнимаетъ всѣ области человѣческаго знанія и нужно сказать, что оно выполнено Г. Спенсеромъ съ удивительнымъ совершенствомъ. Здѣсь онъ обнаруживаетъ умѣніе не только хорошо разбираться въ общихъ основахъ, но и въ разборѣ мельчайшихъ деталей. Трудъ его былъ законченъ въ 1898 году. Весьма любопытно то обстоятельство, что планъ сочиненія онъ составилъ въ 1860 г. и пятьдесятъ лѣтъ писалъ, почти не отступая отъ этого плана. Отсюда мы уже видимъ, что основная идея, путь, по которому нужно было идти, былъ ему вполнѣ яснъ, вполнѣ опредѣленъ уже въ 1860 году. Это сочиненіе сразу поставило его въ ряды величайшихъ мыслителей. Всѣ убѣдились, что имѣютъ дѣло съ замѣчательнѣйшимъ философомъ. Льюисъ въ своей „Исторіи философіи“ спрашиваетъ: „Создала ли Англія мыслителя болѣе выдающагося, чѣмъ Спенсеръ?“. Дарвинъ называетъ его величайшимъ изъ нынѣ живущихъ философовъ. Д. С. Милль сравниваетъ его по эрудиціи съ Огюстомъ Контомъ, а въ устахъ такого почитателя Конта, какимъ является Милль, это было величайшей похвалой. Гексли говоритъ, что нѣтъ ни одного произведенія, въ которомъ въ такой полнотѣ была бы развита идея эволюціи, какъ въ системѣ Спенсера. Г. Спенсеръ былъ выдающимся мыслителемъ, съ которымъ необходимо познакомиться. Вліяніе его на философскую мысль было громадно. Въ Россіи его читали и продолжають читать. Нельзя взять въ руки французскаго сочиненія по психологіи, чтобы не увидѣть въ немъ отраженія взглядовъ Спенсера; въ Италіи онъ пользуется еще большей популярностью.

Я не стану знакомить со всѣми его философскими построеніями, это завело бы насъ слишкомъ далеко. Я предполагаю познакомить только съ его „системой міра“, и коснусь только тѣхъ философскихъ проблемъ, которыя онъ излагаетъ въ своей книгѣ „Основныя начала“ [1]).

Въ ней Спенсеръ начинаетъ съ примиренія науки и религіи. Кажется съ перваго взгляда, что нѣтъ большей противоположности, чѣмъ противоположность между религіей и наукой. Это происходитъ вслѣдствіе того, что религія нерѣдко пытается разрѣшить такіе вопросы, которые она не можетъ разрѣшить при помощи собственныхъ силъ и которыя подъ силу только наукѣ. Съ другой стороны, наука стремится къ разрѣшенію такихъ вопросовъ, которые относятся только къ области религіи. Задача Спенсера заключается въ томъ,

---

[1]) First Principles. 6-е изд. 1900. Русскій переводъ: „Основныя начала“. Спб. 1897.

чтобы показать, что между ними существуетъ общность, что можно признать нѣчто общее у науки и религіи. Примиреніе, по мнѣнію Спенсера, заключается въ томъ, что всѣ религіозныя системы и наука сходятся въ томъ, что признаютъ существованіе непознаваемаго абсолюта, совершенно непостижимой реальности.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ, какіе вопросы поставляютъ религіозныя системы. Какъ бы онѣ ни были различны, онѣ прежде всего ставятъ вопросъ, откуда получаетъ начало міръ? Всѣ отвѣты на эти вопросы можно раздѣлить на три группы. Во-первыхъ, можно сказать, что міръ существуетъ самъ по себѣ, существуетъ вѣчно и ни откуда не получилъ начала; во-вторыхъ, что міръ создалъ самъ себя (отвѣтъ пантеистовъ); въ-третьихъ, что міръ созданъ нѣкоторой силой, находящейся внѣ его (отвѣтъ теистовъ).

Попробуемъ разобраться въ этихъ отвѣтахъ, и мы увидимъ, что каждый изъ нихъ содержитъ въ себѣ нѣчто непонятное, непостижимое.

Возьмемъ первый отвѣтъ — міръ не созданъ, онъ существовалъ вѣчно. Говоря, что онъ самъ по себѣ существуетъ, мы тѣмъ самымъ устраняемъ всякое понятіе о причинности. Но безъ причинности мы не можемъ мыслить. Далѣе, допуская, что міръ вѣчно существуетъ, мы допускаемъ позади насъ безконечность - понятіе, которое просто немыслимо для насъ. Такимъ образомъ, первый отвѣтъ, что міръ вѣченъ, не получаетъ начала. никѣмъ не созданъ, содержитъ въ себѣ нѣчто не постижимое. Второй отвѣтъ, отвѣтъ пантеистовъ—міръ и Богъ одно и тоже, міръ создалъ самъ себя. Если мы постараемся понять этотъ отвѣтъ, то убѣдимся, что соединеніе терминовъ, какое мы находимъ въ выраженіи „міръ создалъ самъ себя“, есть нѣчто недоступное для нашего пониманія. Точно также непонятнымъ оказывается всякое другое возможное объясненіе [1]).

Къ тому же самому мы прійдемъ въ томъ случаѣ, если мы пожелаемъ объяснить природу вселенной. Для того, чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, мы должны отыскать причину вещей, а это приводитъ насъ въ концѣ концовъ къ необходимости признать первую причину, потому что каждая причина предполагаетъ свою причину; переходя

[1]) Ук. соч. § 11.

такимъ образомъ отъ причины къ причинѣ, мы въ концѣ концовъ должны прійти къ нѣкоторой первопричинѣ всѣхъ вещей. Но понятіе первопричины содержитъ въ себѣ нѣчто непонятное. Первопричина можетъ быть или конечной, или абсолютной. Если она есть нѣчто конечное, тогда она должна имѣть свою причину, за которой тянется цѣлый рядъ другихъ причинъ. Если она есть нѣчто абсолютное, то она безпричинна; а безпричинное не можетъ быть понято человѣческимъ умомъ. Поэтому Спенсеръ находитъ, что всѣ религіозныя системы, какъ бы онѣ ни отличались другъ отъ друга, сходятся въ признаніи того, что „существованіе міра со всѣмъ тѣмъ, что онъ содержитъ, и со всѣмъ тѣмъ, что его окружаетъ, есть тайна, вѣчно требующая объясненія“ [1]).

Перейдемъ теперь къ наукамъ. Спрашивается, съ чѣмъ оперируютъ науки? Науки оперируютъ съ такими понятіями, какъ пространство, матерія, душа и т. д. Но всѣ эти понятія необъяснимы. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ мы о нихъ знаемъ? Что положительнаго, напримѣръ, мы можемъ сказать о пространствѣ? Реально пространство или нѣтъ, находится ли оно внѣ насъ, или въ насъ? Все это вопросы, на которые мы не можемъ дать никакого отвѣта. Сущности пространства ничто объяснить не можетъ. Можетъ быть, мы о матеріи знаемъ что-нибудь больше? Нѣтъ. Если мы поставимъ вопросъ о дѣлимости матеріи, то мы можемъ сказать, или что она состоитъ изъ недѣлимыхъ атомовъ, или что она дѣлима до безконечности; ничего третьяго мы допустить не можемъ. Допустимъ, что матерія состоитъ изъ недѣлимыхъ атомовъ, допустимъ, что атомы - это нѣкоторыя матеріальныя протяженныя точки; въ такомъ случаѣ они должны быть дѣлимы. Если такъ, то недѣлимость матеріальныхъ точекъ для насъ непостижима. Но допустимъ, съ другой стороны, что матерія состоитъ изъ математическихъ точекъ, въ такомъ случаѣ будетъ непонятно, какимъ образомъ протяженная матерія можетъ состоять изъ математическихъ точекъ. Какого-нибудь третьяго положенія здѣсь допустить нельзя. Слѣдовательно, понятіе о матеріи содержитъ въ себѣ элементы непостижимаго, оно есть нѣчто противорѣчивое. Понятіе матеріи — необъяснимо. Возьмемъ, далѣе, понятіе души. Во мнѣ существуетъ нѣчто, что желаетъ, разсуждаетъ, чувствуетъ, — во мнѣ есть душа. Это

[1]) §§ 12—14.

„нѣчто“ несомнѣнно существуетъ. Но что представляетъ собою это нѣчто, въ чемъ сущность его—мы сказать не можемъ.

Такимъ образомъ, основныя научныя понятія представляютъ реальности, которыя не могутъ быть нами постигнуты [1]).

Всякое человѣческое познаніе относительно. Человѣческій умъ не способенъ къ абсолютному знанію, мы не въ состояніи познать абсолютъ, если мы даже допустимъ его существованіе. Но почему мы можемъ познать его? Потому что всѣ наши познанія заключаются въ томъ, что мы неизвѣстное сводимъ къ чему-нибудь извѣстному, что мы познаваемый предметъ сравниваемъ съ чѣмъ-нибудь другимъ, намъ извѣстнымъ. Возьмемъ, напримѣръ, какой-нибудь организмъ. Если я скажу, что мое знаніе о немъ заключается въ томъ, что это „животный“ организмъ, то это значитъ, что я его отношу въ извѣстный классъ. Если же я не въ состояніи этого сдѣлать, я не могу познавать. Если я говорю, что это органическое тѣло есть „растеніе“, то я его познаю, и это познаніе заключается въ отнесеніи даннаго тѣла въ извѣстный классъ. Но примѣнимо ли это къ познанію абсолюта? Конечно, нѣтъ. Вѣдь абсолютъ ни съ чѣмъ сравнивать нельзя, его нельзя отнести ни въ какой классъ, а значитъ его и познать нельзя. Мы можемъ признать его существованіе, но все-таки познать его мы не въ состояніи. Абсолютъ—не познаваемъ. Признаніе существованія абсолюта требуется природой нашей мысли, потому что все то, что мы воспринимаемъ, имѣетъ характеръ относительный, но все относительное относительно потому, что относится къ чему-нибудь реальному, не относительному. Если мы признаемъ, что познаніе міра носитъ характеръ относительный, то этимъ самимъ мы признаемъ, что абсолютъ существуетъ, потому что безъ абсолютнаго не могло бы существовать относительное. Все наше познаніе чувственнаго міра относительно: мы не можемъ мыслить его, не признавая существованія абсолютнаго. Существованіе абсолютнаго, слѣдовательно, вытекаетъ изъ природы нашего мышленія. Отсюда наше неуничтожимое убѣжденіе въ существованіи абсолюта [2]).

[1]) §§ 15—21.
[2]) Ч. 2-я. Гл. 1-я и 2-я.

Такимъ образомъ получается возможность примиренія между наукой и религіей. Даже обыкновенный человѣческій разсудокъ утверждаетъ существованіе какой-то абсолютной реальности. Наука доказываетъ, что эта реальность не такова, какою мы ее себѣ представляемъ, что ее мы познать не можемъ. „Въ этомъ признаніи реальности, по своей природѣ совершенно непостижимой, религія находитъ утвержденіе, совпадающее съ ея собственнымъ. Мы должны на каждое явленіе смотрѣть, какъ на обнаруженіе нѣкоторой силы, которая оказываетъ на насъ воздѣйствіе; хотя вездѣприсутствіе немыслимо, однако, такъ какъ опытъ не обнаруживаетъ никакихъ границъ распространенія явленій, то мы не въ состояніи мыслить границъ присутствія этой силы, и научная критика поучаетъ насъ, что эта сила непостижима. Это познаніе Непостижимой Силы, называемой Вездѣсущею, вслѣдствіе нашей неспособности указывать ея границы, есть именно то сознаніе, на которомъ основывается Религія“ [1]).

На этомъ оканчивается та часть философіи Спенсера, которая занимается изслѣдованіемъ непознаваемаго. Показавъ, такимъ образомъ, что въ основаніи міра заключается абсолютная реальность, Непознаваемое, онъ переходитъ къ тому, что онъ называетъ познаваемымъ. Весь міръ распадается на двѣ части: на познаваемое и непознаваемое. Познаваемое и составляетъ предметъ науки и философіи.

Онъ разбираетъ познаваемое прежде всего съ точки зрѣнія философіи, а потому намъ не безинтересно будетъ узнать, какъ Спенсеръ опредѣляетъ философію. Философія, по его опредѣленію, есть наука обо всѣхъ вещахъ, обо всемъ мірѣ. Частныя науки изслѣдуютъ отдѣльныя части міра, а та наука, которая не имѣетъ предѣловъ для своего изученія, которая изучаетъ міръ, Бога, природу, все, должна быть названа философіей. Она содержитъ въ себѣ самыя высокія обобщенія. Предметъ философіи мы можемъ подраздѣлить на двѣ части—міръ внутренній, субъективный, то, что находится внутри насъ, и то, что находится внѣ насъ, міръ объективный, физическій, міръ матеріальный [2]).

[1]) § 27.
[2]) Ч. 2-я, гл. 1-я и 2-я.

Обратимся прежде всего къ міру матеріальному, и мы увидимъ, что предметомъ его является матерія, которая совершаетъ движеніе въ пространствѣ и времени. Вотъ на этихъ четырехъ понятіяхъ—матеріи, движенія, пространства и времени—и зиждется вся наука объ объективномъ мірѣ. Взглядъ Г. Спенсера на сущность матеріи представляетъ громадный интересъ, потому что показываетъ, насколько онъ былъ далекъ отъ популярнаго матеріалистическаго пониманія. Что такое матерія? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны разсмотрѣть, въ чемъ она обнаруживается? Я держу какую-нибудь вещь въ рукѣ и чувствую, что она оказываетъ на руку извѣстное давленіе, что она обнаруживаетъ извѣстную силу. Далѣе, я хочу привести какую-либо матеріальную вещь въ движеніе и чувствую, что она оказываетъ сопротивленіе, опять-таки обнаруживаетъ извѣстную силу. Въ обнаруженіи извѣстной силы заключается сущность матеріи. Всякій видъ матеріи мы знаемъ только въ томъ отношеніи, что она оказываетъ извѣстное сопротивленіе и обнаруживаетъ извѣстную силу. Поэтому матерія въ дѣйствительности есть то же, что сила. Только опредѣляя матерію черезъ понятіе силы, мы поймемъ, что̀ такое матерія. Но сила для насъ понятна только субъективно, какъ нѣчто духовное. Замѣтивъ, что матерія есть сила, Спенсеръ утверждаетъ, что мы не можемъ себѣ представить, что матерія можетъ уничтожаться. Отсюда выводится законъ неуничтожаемости матеріи или силы. Это то же, что въ физикѣ называется закономъ сохраненія энергіи. Только физика стремилась доказать его, Спенсеръ же находитъ, что законъ неуничтожаемости матеріи или сохраненія силы есть истина, не допускающая доказательства, есть апріорное положеніе. Доказавши, что матерія есть сила, что эта сила неуничтожима, онъ видитъ въ этомъ еще одно доказательство того положенія, что позади всѣхъ вещей, или воспринимаемыхъ нами явленій, находится сила, абсолютная сила. Все, что мы знаемъ въ матеріальныхъ явленіяхъ, есть обнаруженіе абсолютной силы [1]).

Если мы знаемъ, что весь объективный міръ, все то, что нами воспринимается, обнаруживается въ видѣ матеріальнаго движенія въ пространствѣ, то нужно найти еще такой законъ, которому были бы подчинены всѣ эти движе-

[1]) §§ 48—51.

нія. Спенсеръ—философъ, онъ стремится къ опредѣленію природы вещей, ему надо найти такой законъ, который примѣнялся бы ко всему, ко всѣмъ явленіямъ міровой жизни, ко всему космосу, и онъ нашелъ этотъ законъ, который онъ назвалъ закономъ развитія, закономъ эволюціи. Этому закону подчинены всѣ явленія міровой жизни, начиная съ самыхъ элементарныхъ и кончая самыми сложными [1]).

Приведу предварительно нѣсколько примѣровъ, чтобы тѣмъ легче можно было формулировать этотъ законъ. Возьмемъ, напримѣръ, солнечную систему. По мнѣнію астрономовъ, въ міровой жизни былъ такой моментъ, когда та матерія, изъ которой создалась солнечная система, представляла собою огненножидкую массу, находившуюся въ состояніи полной разрѣженности. Впослѣдствіи наступилъ моментъ, когда, благодаря различнымъ условіямъ, эта масса матеріи начала интегрироваться, скопляться въ извѣстныхъ мѣстахъ и образовала солнечную систему. Эта послѣдняя образовалась, такимъ образомъ, путемъ интеграціи или соединенія въ одно цѣлое огненножидкой массы. По выраженію Спенсера, солнечная система образовалась потому, что матерія интегрировалась. То же самое можно сказать и относительно нашей планеты. Земля, которая раньше тоже представляла собою расплавленную массу, съ теченіемъ времени скопилась въ меньшее пространство и образовала единое цѣлое. Она образовалась вслѣдствіе интеграціи матеріи.

Если мы возьмемъ примѣры развитія вообще, то увидимъ, что интеграція во всѣхъ случаяхъ является необходимымъ условіемъ развитія.

Растительный организмъ растетъ, увеличивается вслѣдствіе того, что онъ извлекаетъ изъ воздуха находящіеся въ немъ въ разрѣженномъ состояніи газы, извлекаетъ изъ почвы различныя химическія вещества; всѣ эти элементы концентрируются, собираются въ одно, и вслѣдствіе этого происходитъ ростъ организма. Животный организмъ въ свою очередь растетъ вслѣдствіе того, что поглощаетъ растительные и другіе животные организмы. Такимъ образомъ интеграція веществъ является необходимымъ условіемъ развитія растеній и животныхъ существъ. То же самое происходитъ и въ соціальномъ организмѣ. Сначала мы видимъ мелкія

[1]) Гл. 14-я и д.

владѣнія отдѣльныхъ лицъ, которыя со временемъ соединяются въ болѣе крупныя, феодальныя, эти послѣднія соединяются въ королевства, и, наконецъ, рядъ смежныхъ королевствъ интегрируется и даетъ одинъ сложный соціальный организмъ—имперію. Возьмемъ еще примѣръ изъ развитія языка. Въ настоящее время есть слова, представляющія изъ себя нѣчто единое, цѣлое. Но было время, когда эти слова раздѣлялись на много другихъ самостоятельныхъ словъ. Напримѣръ, слово „распредѣленіе". Теперь это одно цѣлое слово, но было время, когда каждая изъ частей, составляющихъ это слово, жила отдѣльной, самостоятельной жизнью. Впослѣдствіи эти части интегрировались. На ранней стадіи развитія орудія промышленности представляли нѣчто простое. Въ настоящее время въ промышленности употребляются сложныя машины, состоящія изъ огромнаго количества такихъ орудій. Они интегрировались, соединились въ одно цѣлое. И здѣсь, такимъ образомъ, мы видимъ, что интеграція есть необходимое условіе развитія.

Но условіемъ развитія является не одна только интеграція. Въ то время, какъ весь аггрегатъ стремится къ интеграціи, отдѣльныя части его индивидуализируются, или, какъ Спенсеръ выражается, дифференцируются. Это есть не что иное, какъ переходъ отъ однороднаго къ разнородному. Такой переходъ тоже является необходимымъ условіемъ развитія. Для поясненія возьмемъ опять солнечную систему. Когда расплавленная масса интегрировалась и скопилась въ различныхъ мѣстахъ въ одно цѣлое, она образовала отдѣльныя планеты, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особенныя свойства: свою орбиту, свою величину, удѣльный вѣсъ и т. п. Слѣдовательно, солнечная система образовалась изъ матеріи, которая интегрировалась, и въ то же время стала дифференцироваться. Еще рѣзче это намъ бросится въ глаза, когда представимъ себѣ, что земной шаръ первоначально представлялъ изъ себя однородную массу: каждая ея часть была тождествена другой части, но теперь поверхность ея совсѣмъ не однородна, напротивъ, весьма разнородна, разнообразна. Въ одной части она покрыта водой, въ другой—находятся горы, въ третьей—равнины, одна часть земли имѣетъ одинъ климатъ, другая—совершенно противоположный и т. д. Словомъ, различныя части поверхности земли весьма разнообразны. Процессъ дифференціаціи мы замѣчаемъ и въ развитіи организма. Если

мы прослѣдимъ развитіе организма, начиная отъ его зародышевого состоянія, то мы замѣтимъ, что сначала зародышъ совершенно однороденъ, но затѣмъ дифференцируется, и дифференціація доходитъ до высшей степени у взрослаго организма. То же самое мы замѣтимъ, если сравнимъ дикаря и культурнаго человѣка. У послѣдняго организмъ гораздо болѣе дифференцированъ, чѣмъ у перваго. Этотъ законъ оправдывается и по отношенію къ человѣчеству, взятому въ цѣломъ. Въ настоящее время мы видимъ большое количество разныхъ расъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свой языкъ и свои характерныя индивидуальныя особенности. По мѣрѣ того, какъ человѣчество развивается, увеличивается и различіе между расами: человѣчество все больше и больше дифференцируется. Тоже происходитъ и въ соціальномъ организмѣ, отдѣльные члены котораго стремятся стать разнородными, стремятся къ дифференціаціи. Если мы возьмемъ членовъ какой-нибудь общины дикарей, то мы увидимъ, что они почти совершенно похожи другъ на друга. Каждый членъ этой общины въ одно и то же время и земледѣлецъ и охотникъ, и рыболовъ, и портной, и сапожникъ, и купецъ, и воинъ, въ современной же культурной жизни различныя отрасли труда распредѣлились между различными членами общества. Вслѣдствіе чего эти послѣдніе сдѣлались различными, дифференцировались, и эта дифференціація идетъ все дальше и дальше.

Если мы разсмотримъ продукты человѣческаго ума, то увидимъ и тутъ, что они идутъ по пути дифференціаціи и изъ элементовъ однородныхъ переходятъ въ элементы разнородные. Если мы возьмемъ, напримѣръ, современную письменность, скульптуру, живопись, то на первый взглядъ кажется, что это суть совершенно разнородные продукты человѣческаго духа, но можно доказать, что онѣ ведутъ свое начало отъ древнихъ письменъ, отъ тѣхъ знаковъ, которые изображались на древнихъ храмахъ.

Переходъ однороднаго въ разнородное долженъ совершаться потому, что однородные элементы отличаются неустойчивостью, и для того, чтобы сдѣлаться устойчивыми, имъ надо сдѣлаться разнородными. Это мы можемъ объяснить, если возьмемъ въ примѣръ какой-нибудь элементарный организмъ, напр., амебу. Строеніе ея чрезвычайно однородно, и вслѣдствіе этого она очень дурно приспособлена къ окружающей средѣ и не имѣетъ возможности со-

противляться внѣшнимъ вліяніямъ. То же самое слѣдуетъ сказать относительно первобытнаго общества. Какое-нибудь бродячее племя дикарей отличается полной неустойчивостью и неопредѣленностью, такъ какъ остается неопредѣленнымъ, какую оно занимаетъ территорію, какимъ законамъ оно должно подчиняться и т. п. По мѣрѣ развитія являются и опредѣленность и устойчивость. По мѣрѣ того, какъ человѣчество развивается, оно становится разнообразнымъ и устойчивымъ. Такимъ образомъ законъ эволюціи мы можемъ формулировать слѣдующимъ образомъ. Эволюція есть интеграція матеріи, сопровождаемая дифференціаціей частей образуемаго аггрегата. Все въ міровой жизни стремится отъ состоянія однородности перейти къ состоянію разнородности, къ интеграціи и соотвѣтствующей ей дифференціаціи. Этотъ законъ относится къ явленіямъ всей вселенной, ему подчиненъ весь космосъ. Этотъ законъ, по мнѣнію Г. Спенсера,—законъ универсальный. Все во вселенной стремится къ интеграціи, сопровождаемой дифференціаціей.

Спрашивается, что̀ будетъ, если всѣ явленія станутъ развиваться по указанной схемѣ? Будетъ ли это развитіе все идти впередъ или остановится? Мы могли бы ожидать, что Спенсеръ отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно. Но онъ находитъ, что эволюція должна идти до извѣстнаго предѣла, что наступитъ моментъ, когда эволюція остановится.

Я не стану излагать въ полнотѣ его теорію, въ виду сложности аргументаціи, а только скажу о тѣхъ результатахъ, къ которымъ онъ приходитъ. Возьмемъ какой-либо аггрегатъ. Онъ содержитъ въ себѣ извѣстное количество силы. Легко себѣ представить, что такое же количество силы находится и внѣ аггрегата. Но мы можемъ себѣ представить также, что количество силы, заключающееся въ этомъ аггрегатѣ, будетъ больше количества тѣхъ силъ, которыя находятся внѣ этого аггрегата, и которыя оказываютъ противодѣйствіе аггрегату. При этихъ условіяхъ аггрегатъ можетъ противостоять этой силѣ. Но представимъ себѣ далѣе, что количество силы, заключающейся въ аггрегатѣ, меньше силъ, дѣйствующихъ извнѣ; тогда онъ не будетъ въ состояніи противостоять этимъ силамъ. По мнѣнію Г. Спенсера, постоянная дифференціація организмовъ должна привести къ такому положенію, когда количество силы антагонистической для аггрегата будетъ больше, чѣмъ силы самого аггрегата, и съ этого момента онъ не будетъ болѣе ни интегрироваться, ни дифференцироваться, а начнетъ дезинтегрироваться, т. е. разлагаться. По отношенію къ такому аггрегату, какъ организмъ, мы должны предположить, что онъ будетъ разлагаться на свои составныя части. Это будетъ справедливо по отношенію ко всѣмъ аггрегатамъ; такой аггрегатъ, какъ земля, тоже будетъ разлагаться на свои составныя части. Это справедливо также по отношенію къ міровой системѣ. Поэтому наступитъ моментъ, когда все существующее превратится въ хаосъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что наступитъ вѣчная смерть міра: онъ перейдетъ только въ то хаотическое состояніе, въ которомъ находился раньше.

Мы знаемъ, что теперешнему состоянію предшествовалъ хаосъ. По утвержденію астрономовъ, міръ представлялъ собою хаотическую массу, состоящую изъ разныхъ отдѣльныхъ элементовъ; эти элементы интегрировались и создали міръ, который мы теперь видимъ. Мы можемъ предположить, что этотъ міръ вновь обратится въ хаотическое состояніе, но не останется въ такомъ состояніи вѣчно, а спустя извѣстное время, въ силу того, что все однородное неустойчиво и стремится къ разнородности, всѣ элементы этого хаоса начнутъ опять интегрироваться и дифференцироваться; опять начнется эволюція и возникнетъ новый міръ. Отсюда является выводъ, что нашъ міръ въ томъ состояніи, въ какомъ мы его теперь застаемъ, есть одинъ изъ ритмовъ міровой жизни; онъ уже жилъ когда-то, развиваясь по законамъ эволюціи, превращался въ хаосъ и вновь возрождался. Онъ будетъ безчисленное множество разъ превращаться въ хаосъ и затѣмъ начинать новую эволюцію. Міровая жизнь представляетъ собою смѣну эволюціи и дезинтеграціи (разложенія). Вотъ выводы, къ которымъ приходитъ Спенсеръ [1]).

Таково мнѣніе Спенсера относительно развитія міровой жизни, но мы еще не разсмотрѣли его отвѣта на вопросъ, что̀ лежитъ въ основѣ міра. Онъ не стоитъ ни на сторонѣ матеріализма, ни на сторонѣ спиритуализма. „Истина

[1]) § 183. Этихъ выводовъ о періодичности эволюціи въ послѣднемъ 6-мъ изданіи Спенсеръ не дѣлаетъ, находя, что они находятся внѣ предѣловъ человѣческаго познанія. См. § 189.

[2]) Основанія Психологіи. § 272.

въ этомъ случаѣ не можетъ быть выражена ни матеріализмомъ, ни спиритуализмомъ", говоритъ онъ [1]). Изъ этого уже ясно, что считать его матеріалистомъ является просто недоразумѣніемъ. По мнѣнію Г. Спенсера, мы не можемъ сказать, что въ основѣ міра лежитъ нѣчто матеріальное, по той причинѣ, что мы ничего не знаемъ о существѣ матеріальнаго атома и не можемъ ничего знать о немъ. Пусть химикъ сколько угодно разлагаетъ вещество, онъ не пойметъ сущности его. Химикъ предполагаетъ, что тѣ элементы, которые мы въ настоящее время признаемъ простыми, въ дѣйствительности совсѣмъ не простые, и что ихъ можно разложить на простѣйшіе элементы; пусть это ему и удастся сдѣлать, онъ все-таки существа матеріи знать не будетъ. Мы знаемъ матерію, какъ нѣчто такое, что оказываетъ сопротивленіе, какъ нѣчто обнаруживающее силу; но вѣдь сила есть понятіе духовное. Слѣдовательно, мы матеріальное знаемъ подъ формой чего-то духовнаго.

Въ такомъ же положеніи находится дѣло, когда я хочу узнать послѣдній элементъ духовнаго. Положимъ, что я буду поступать такъ, какъ поступаетъ химикъ, и разложу все духовное на его простѣйшіе элементы. Но эти послѣдніе элементы оставались бы абсолютно неизвѣстными. Слѣдовательно, ни матеріальныхъ, ни духовныхъ элементовъ я не могу познать просто въ самихъ себѣ. Обозначу матеріальный атомъ черезъ x, а духовный атомъ черезъ y. Нельзя думать, что мы можемъ разложить y на x, какъ это дѣлаютъ матеріалисты; точно такъ же мы не можемъ разложить x на y, какъ думаютъ спиритуалисты [1]). Мы, конечно, знаемъ, что есть различіе между однимъ и другимъ, но свести одно на другое, свести духовное на матеріальное и наоборотъ мы не можемъ.

Поэтому мы не можемъ сказать, что въ основѣ міра лежитъ матерія, или что въ основѣ міра лежитъ нѣчто духовное. Позади духовныхъ и матеріальныхъ явленій лежитъ нѣчто особенное, абсолютная реальность, которой мы не познаемъ, но по отношенію къ которой духовныя и матеріальныя явленія суть обнаруженія. Есть непознаваемая реальность, которая проявляется для нашего познанія въ формѣ духовныхъ и матеріальныхъ явленій.

---

[1]) Основанія Психологіи §§ 62—63. Основныя начала. 16, 17.

Такимъ образомъ сущность философской системы Спенсера сводится къ слѣдующему. Въ основѣ міра лежитъ нѣчто, абсолютная реальность, матеріальное же и духовное суть обнаруженіе этой абсолютной реальности. Это обнаруженіе подчиняется закону эволюціи, общему для всѣхъ міровыхъ явленій, потому что въ основаніи міра лежитъ одна и та же абсолютная сила или реальность.

Теперь мы можемъ отвѣтить на вопросъ, былъ ли Спенсеръ позитивистъ. Я думаю, что всякій согласится со мною, что его назвать позитивистомъ никакъ нельзя. Онъ признаетъ, что позади вещей находится нѣчто, основа всѣхъ вещей, абсолютно реальное. Правда, онъ называетъ его непознаваемымъ, но вѣдь это очень мало мѣняетъ дѣло потому, что существованіе абсолютной основы вселенной признается имъ за несомнѣнный фактъ. Что его признаніе существованія непознаваемой основы находилось въ противорѣчіи съ позитивизмомъ, показываетъ то обстоятельство, что позитивисты протестовали противъ его непознаваемаго. *Литтре,* ученикъ О. Конта, не признавалъ Спенсеровскаго непознаваемаго. Онъ говорилъ, что хотя Спенсеръ и допускаетъ непознаваемое, однако это непознаваемое таково, какъ если бы Спенсеръ вполнѣ хорошо познавалъ его.

Спенсеръ говоритъ: „существуетъ реальность, которая для меня абсолютно непознаваема". Но объ этомъ непознаваемомъ онъ самъ говоритъ, я знаю несомнѣнно, что оно существуетъ, я знаю, что оно обнаруживается въ формѣ матеріальныхъ и духовныхъ явленій. Я познаю эти явленія, которыя служатъ какъ бы символами той непознаваемой реальности. Но не ясно ли, что разъ Спенсеръ все это знаетъ объ этой реальности, то онъ не имѣлъ права говорить, что эта реальность абсолютно непознаваема, потому что частью онъ все-таки ее познаетъ.

Изъ этого ясно, что признаніе сверхчувственной реальности совершенно не согласно съ позитивизмомъ.

Можно даже показать, къ какому типу метафизическихъ построеній слѣдуетъ отнести построеніе Спенсера. Это построеніе пантеистическое, какъ, напр., у Спинозы. Въ самомъ дѣлѣ, у Спинозы въ основѣ міра лежитъ субстанція, божество, которое само по себѣ непознаваемо, но которое обнаруживается для человѣческаго познанія въ двухъ аттрибутахъ: какъ духъ и какъ матеріи. Развѣ не то же самое

мы находимъ у Спенсера? Въ основѣ міра лежитъ непознаваемая Сила, проявляющаяся въ формѣ духа и матеріи, которыя мы и познаемъ. Несомнѣнно, что ближе всего Спенсеръ подходитъ къ пантеизму; но онъ идетъ дальше пантеизма, потому что считаетъ возможнымъ приписать божеству „сверхъ-личность“. По его мнѣнію, мы вовсе не обязаны мыслить Бога личнымъ, но мы вовсе не обязаны также отрицать его личность. Дѣло идетъ не о выборѣ между личностью и чѣмъ-нибудь меньшимъ, чѣмъ личность, но дѣло идетъ о выборѣ между личностью и между чѣмъ-нибудь бóльшимъ. Личность это понятіе человѣческое, божеству же нужно приписать нѣчто высшее.

Далѣе, нельзя сказать, чтобы идея эволюціи, которую Спенсеръ прилагаетъ къ космогоніи, къ соціальнымъ явленіямъ и къ моральнымъ явленіямъ, была построена съ научной осторожностью. Позитивистъ *Риль* спрашиваетъ по поводу этой идеи: „не находимся ли мы здѣсь только среди намековъ, неудачныхъ сравненій такъ же, какъ и въ натуръ-философіи Гегеля?“

Сами позитивисты исключаютъ Спенсера изъ своей среды. Напр., русскій позитивистъ *В. Лесевичъ* по поводу Спенсера говоритъ слѣдующее: „Говоря объ этихъ писателяхъ (позитивистахъ), мы не имѣемъ въ виду однако Г. Спенсера, сопричисляемаго къ позитивной школѣ только по недоразумѣнію... Въ настоящее время просто смѣшно принимать мистико-метафизическое построеніе Спенсера за позитивное. Въ основоначалахъ философіи Спенсера можно видѣть повтореніе послѣкантовскихъ натуръ-философскихъ пареній и къ Спенсеру примѣнимо названіе его англійскимъ Гегелемъ... Для насъ выясняется тогда, какъ его скачки и противорѣчія, такъ и заднія мысли далеко не научнаго пошиба и всѣ вообще блѣдные призраки мысли въ царствѣ тѣней“ [1]).

Нужно только пожалѣть, что Спенсера у насъ мало читаютъ въ подлинникѣ. Въ противномъ случаѣ у насъ иначе думали бы о немъ, а можетъ быть и о метафизикѣ.

Мнѣ кажется, что сравненіе Конта со Спенсеромъ весьма поучительно въ томъ смыслѣ, что изъ него явственно слѣдуетъ, что въ позитивизмъ можно ввести поправку.

[1]) См. его „Что такое научная философія“? стр. 103–4.

Системы Конта и Спенсера являются почти при одинаковыхъ условіяхъ; обѣ суть продукты одинаково научно настроенныхъ умовъ. И Контъ, и Спенсеръ стараются строить философію на научныхъ началахъ. Оба стремятся создать научную философію при помощи подведенія итоговъ человѣческому познанію. Между тѣмъ результаты оказываются очень различны. Крайній позитивизмъ Конта уступаетъ мѣсто такой системѣ, которая уже допускаетъ существованіе „вещей въ себѣ“, „непознаваемаго“. Спенсеръ говоритъ о существованіи непонятной основы міра, какъ о чемъ-то недопускающемъ сомнѣній. Въ системѣ Спенсера нельзя не усмотрѣть того, что позитивизмъ дѣлаетъ наклонъ на сторону метафизики. Не есть ли это доказательство того, что конечные вопросы о мірѣ, вопросы объ основѣ міра, совсѣмъ не запрещаются научной мыслью, совсѣмъ не исключаются научнымъ духомъ? Спенсеръ въ этомъ случаѣ представляетъ собою первый примѣръ, другіе примѣры увидимъ впослѣдствіи.

Литература.

Спенсеръ. Основныя начала. Спб. 1897.

Сочиненія Герберта Спенсера изд. подъ редакціей Н. А. Рубакина. Спб. 1899. (Въ эту коллекцію входитъ вся „Синтетическая философія“).

Спенсеръ. Основанія Психологіи. 2-е изд. 1897.

Spencer. First Principles. 6-е изд. 1905.

О Спенсерѣ:

Гауппъ. Гербертъ Спенсеръ. Спб. 1898.

Gaupp. Herbert Spencer. 1897 (изъ серіи Frommann's Klassiker der Philosophie).

Höffding. Einleitung in die einglische Philosophie. 1889.

Коллинсъ. Философія Г. Спенсера. Спб. 1897.

Guthrie. On Mr. Spenser's Formula of Evolution. 1879.

Guthrie. On Mr. Spenser's Unification of Knowledge. 1882. (Эти двѣ книги содержатъ рѣзкую критику взглядовъ Спенсера).

Birks. Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution. 1876.

ГЛАВА XVI-я.

Неокантіанство (Ф. А. Ланге).

Въ настоящей главѣ мы перейдемъ къ разсмотрѣнію третьяго вида позитивизма, извѣстнаго подъ названіемъ неокантіанства и явившагося на смѣну контовскаго позитивизма. Направленіе это появляется въ шестидесятыхъ годахъ въ періодъ процвѣтанія матеріализма и позитивизма. Когда общее настроеніе было на сторонѣ позитивизма, когда наступило разочарованіе въ метафизикѣ, то явилась тенденція обосновать болѣе или менѣе строго-научно невозможность познанія сверхчувственнаго. Въ это время раздается призывъ: „надо вернуться къ Канту". Этотъ призывъ былъ сдѣланъ *Целлеромъ* въ 1862 году въ его рѣчи: „О значеніи и задачахъ теоріи познанія". Къ нему примкнули и позитивисты, потому что, по ихъ мнѣнію, только у Канта можно найти обоснованіе того положенія, что возможно только познаніе чувственно-даннаго. Позитивизмъ популярный, который просто отрицаетъ познаніе того, что находится внѣ сферы нашего чувственнаго опыта, не могъ уже болѣе удовлетворять. Нужно было найти нѣчто, на чемъ возможно было бы обосновать настоящій позитивизмъ.

Во главѣ этого движенія стоялъ *Фридрихъ-Альбертъ Ланге,* авторъ „Исторіи матеріализма", которая пріобрѣла значительный кругъ читателей. Это доказывается уже тѣмъ, что она выдержала пять изданій, а для философской книги это является несомнѣннымъ показателемъ того, что она имѣетъ много читателей. Даже у насъ, въ Россіи, она нашла такъ много читателей, что понадобилось второе изданіе. Ф. А. Ланге родился въ 1828 г., умеръ въ 1875 г., книгу

свою написалъ въ 1865 г. Онъ является типичнымъ представителемъ неокантіанства.

Чтобы видѣть связь неокантіанства съ ученіемъ Канта, надо припомнить то, что было сказано выше о Контѣ.

Кантъ является представителемъ того направленія, которое называется критицизмомъ или критической философіей, потому что онъ подвергъ критикѣ „чистый" разумъ, т. е. изслѣдовалъ, можетъ ли чистый разумъ познавать что-либо не данное въ чувственномъ опытѣ. Кантъ въ „Критикѣ чистаго разума" показываетъ, что мы въ дѣйствительности не можемъ познавать того, что находится внѣ чувственнаго опыта; другими словами, что метафизика невозможна. Онъ находитъ, что его современники совершенно напрасно надѣялись построить метафизику, т. е. ученіе о Богѣ, безсмертіи и т. п., изъ чистаго разума. Чтобы показать это, онъ разсматриваетъ условія научнаго познанія, т. е. условія, при которыхъ осуществляется научное познаніе, и находитъ, что такія понятія, какъ пространство, время, причинность, обусловливаютъ познаніе, что безъ этихъ понятій не можетъ быть никакого познанія, а затѣмъ показываетъ, что эти понятія таковы, что они могутъ прилагаться только къ чувственнымъ вещамъ, что они не имѣютъ никакого приложенія къ вещамъ, не подлежащимъ нашему чувственному воспріятію. Кромѣ того, эти понятія пространства, времени и причинности, какъ они употребляются въ наукѣ, обладаютъ такими свойствами, что о нихъ нельзя сказать, что они суть продуктъ опыта; они суть апріорное достояніе нашего ума. Если такія понятія обусловливаютъ наше познаніе, то ясно, что познаваемыя нами вещи не существуютъ абсолютно, а онѣ суть въ извѣстномъ смыслѣ продуктъ нашего ума. Кантъ видитъ въ вещахъ двѣ т. ск. стороны. Одну сторону, къ которой могутъ быть приложены указанныя понятія, или, какъ ихъ Кантъ называетъ, „формы" сознанія, и которая называется явленіемъ; другую сторону, къ которой не могутъ быть приложены формы сознанія, Кантъ называетъ „вещами въ себѣ". Онѣ не могутъ быть нами познаны. Слѣдовательно, метафизика вообще, какъ познаніе о сверчувственномъ, не возможна, потому что къ сверхчувственному не могутъ быть приложены формы сознанія [1]).

---

[1]) См. выше. Гл. 2-я и 3-я.

Но слѣдуетъ замѣтить, что Кантъ, отрицая возможность познанія души, безсмертія, божества, при помощи теоретическаго разума, допускаетъ возможность познанія ихъ при помощи практическаго разума или при помощи вѣры [1]).

Въ ту эпоху, когда господствовалъ матеріализмъ и шла борьба за позитивизмъ, кантовская теорія познанія оказалась самой подходящей. Можно было, разумѣется, не обращать вниманія на то, что Кантъ признавалъ возможнымъ познаніе сверхчувственнаго чрезъ посредство практическаго разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познанія сверхчувственнаго посредствомъ теоретическаго разума. Вотъ и возникаетъ школа неокантіанцевъ, изъ которыхъ одни принимаютъ кантовское ученіе всецѣло, а другіе только его теорію познанія. Нѣкоторые изъ послѣднихъ, напримѣръ *Риль,* прямо утверждаютъ невозможность метафизики, т. е. познанія сверхчувственнаго. Что касается философіи, то ея единственной функціей Риль считаетъ изслѣдованіе границъ познанія и критику понятій [2]). Философія уже не есть познаніе сверхчувственнаго, а только теорія познанія. Всякая научная философія, по Рилю, сводится къ наукѣ и критикѣ познанія. Замѣтимъ, что философы этого направленія уже не строятъ какихъ-либо системъ, а разсуждаютъ только о возможности метафизики. Къ этому направленію примыкаетъ и *Ланге.*

Чтобы понять значеніе Ланге, надо обратить вниманіе на то время, въ которое онъ дѣйствовалъ. Его сочиненіе является въ шестидесятые годы, въ то время, когда господствовалъ, съ одной стороны, матеріализмъ, съ другой стороны—спекулятивная метафизика. Слѣдовательно, для Ланге нужно было разсчитаться и съ тѣмъ и съ другимъ направленіемъ.

Матеріалистическая философія казалась Ланге несостоятельной. Точно такъ же казалась Ланге несостоятельной и спекулятивная метафизика. Онъ опровергаетъ и то, и другое направленіе при помощи теоріи познанія Канта. Но, слѣдуя теоріи познанія Канта, онъ нѣсколько ее видоизмѣняетъ, именно такимъ образомъ, чтобы она отвѣчала современному

[1]) Объ этомъ см. ниже.

[2]) См. его: „Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма“. М. 1887. Гл. 1-я.

состоянію науки. Дѣло въ томъ, что въ началѣ и серединѣ 19-го вѣка въ Германіи знаменитые физіологи І. Мюллеръ и Гельмгольцъ сдѣлали очень цѣнныя открытія въ области физіологіи органовъ чувствъ, подтверждавшія тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Кантъ въ 18-мъ столѣтіи. Разумѣется, результаты, къ которымъ привели открытія физіологовъ, значительно увеличили значеніе тѣхъ выводовъ, къ которымъ пришелъ Кантъ. Ланге утверждаетъ, что, если перевести теорію познанія Канта на языкъ физіологіи, то она сдѣлается болѣе наглядной. Онъ старается сначала показать, подобно Канту, что все познаніе міра есть продуктъ нашей организаціи. Если мы что-либо познаемъ такъ, а не иначе, то только потому, что мы обладаемъ той или иной психо-физической организаціей. Если бы мы были устроены иначе, то и наше познаніе имѣло бы иной характеръ [1]). Вотъ почему Ланге находитъ, что мы воспринимаемъ дѣйствительность не такъ, какъ она есть: она преобразовывается, благодаря нашей психо-физической организаціи. Но въ вещахъ есть сторона совершенно недоступная для нашего познанія. Міръ познаваемыхъ нами явленій есть только неясное отображеніе истинной реальности. Истинную реальность мы познать не можемъ. „Вещь въ себѣ“ для насъ непостижима. Предметы опыта суть вообще лишь наши предметы, словомъ, вся объективность вовсе не есть абсолютная объективность, но лишь объективность для человѣка и какого-нибудь подобно ему организованнаго существа, между тѣмъ какъ за міромъ явленій скрывается въ непроницаемой тьмѣ абсолютная сущность вещей, вещь въ себѣ. Вещь въ себѣ есть предѣльное понятіе, „рыба въ прудѣ можетъ плавать лишь въ водѣ, а не въ землѣ, но она можетъ толкаться головой въ дно или въ бока. Такимъ же образомъ мы могли бы, конечно, пройти съ понятіемъ причинности все царство опыта и найти, что за нимъ находится область, которая абсолютно замкнута для нашего познанія“ [2]).

Слѣдовательно, изъ этого ясно, что Ланге держался позитивной точки зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія онъ разсматриваетъ всѣ основныя понятія науки. Онъ отказывается рѣшить вопросъ о томъ, что такое атомъ, что такое сила, ощущеніе, сознаніе. Абсолютной сущности матеріи, по его

[1]) См. выше. Гл. IV.

[2]) Исторія матеріализма. Спб. 1899, стр. 374.

мнѣнію, мы не знаемъ. Сущности атома мы не знаемъ. Атомъ есть только вспомогательная гипотеза. Космологическая проблема о началѣ міра не можетъ быть разрѣшена, такъ какъ она имѣетъ дѣло съ понятіемъ безконечности, а это понятіе немыслимо. При объясненіи развитія органическаго міра онъ отвергаетъ объясненіе его изъ цѣлесообразности, потому что принципъ цѣлесообразности имѣетъ антропоморфическій характеръ. Ланге отказывается оперировать съ тѣми понятіями, которыя не подлежатъ точному анализу.

Но какъ Ланге относится къ матеріализму? Онъ относится къ нему двояко: и сочувствуетъ ему, и не сочувствуетъ. Матеріализмъ, по его словамъ, одна изъ самыхъ древнихъ и наиболѣе обоснованныхъ системъ. Противъ всякой метафизики, которая пытается познать вещи въ себѣ, матеріализмъ является истиннымъ противоядіемъ. Матеріализмъ оказалъ огромную услугу наукѣ тѣмъ, что требуетъ, чтобы въ наукѣ все разсматривалось съ точки зрѣнія причинности. Онъ хвалитъ матеріализмъ за то, что послѣдній не допускаетъ въ научномъ изслѣдованіи телеологической точки зрѣнія, не допускаетъ вмѣшательства какихъ-либо „силъ", напримѣръ, „жизненной силы". Натуралисту, по мнѣнію Ланге, нужно слѣдовать точкѣ зрѣнія матеріалиста. Онъ только тогда можетъ надѣяться, что онъ познаетъ что-либо, когда ему удастся свести это къ механикѣ атомовъ.

Изъ этихъ замѣчаній могло казаться, что онъ матеріалистъ. Но это только видимость. Въ дѣйствительности онъ признаетъ матеріализмъ только, какъ научный методъ, какъ руководящую точку зрѣнія для натуралиста. Но если бы матеріалистъ сталъ утверждать, что матеріализмомъ можно пользоваться, какъ философской системой или доктриной, то онъ ошибся бы: подобный взглядъ надо отвергнуть. Ланге признаетъ его правильнымъ только какъ научный методъ. Другими словами, онъ хочетъ сказать, что натуралистъ, напримѣръ, можетъ, изучая физіологическія явленія, не вводить въ свои объясненія понятіе души или какой-нибудь силы, онъ можетъ объяснить всѣ эти явленія чисто механически. Но если онъ станетъ утверждать, что его взглядъ приложимъ и къ міровому процессу, что можно матеріалистически построить систему міра, то Ланге это рѣшительно отвергаетъ.

Онъ приводитъ цѣлый рядъ доказательствъ противъ состоятельности матеріализма. Онъ отвергаетъ прежде всего тотъ аргументъ матеріалистовъ, по которому вся дѣйствительность состоитъ изъ матеріальныхъ атомовъ, и что изъ нихъ складывается міровая жизнь, что они представляютъ собою абсолютную реальность; что существуютъ только матеріальные атомы, что существованіе ихъ для насъ несомнѣнно, и что изъ нихъ выводится все, въ томъ числѣ и сознаніе. Ланге находитъ, что эта аргументація ложна потому, что реальность сознанія болѣе достовѣрна, чѣмъ реальность матеріальнаго атома. Кромѣ того, атомъ есть продуктъ нашего сознанія. Ланге отвергаетъ далѣе тотъ взглядъ, по которому всѣ психическіе процессы суть продуктъ матеріальныхъ движеній. Для того, чтобы можно было утверждать это, надо допустить, что физическая энергія можетъ превращаться въ нѣчто такое, что на самомъ дѣлѣ вовсе не есть энергія, слѣдовательно, допустить, что законъ сохраненія энергіи неправиленъ, между тѣмъ, какъ всѣми признано, что на этомъ законѣ зиждется все современное естествознаніе.

Кромѣ того, у матеріализма, если онъ пытается быть міровоззрѣніемъ, есть еще и другіе недостатки[1]). „У матеріализма нѣтъ отношенія къ высшимъ функціямъ свободнаго человѣческаго духа. Онъ помимо своей творческой несостоятельности бѣденъ возбужденіемъ, безплоденъ для искусства и науки, равнодушенъ или склоненъ къ эгоизму въ отношеніяхъ человѣка къ человѣку. Онъ едва можетъ замкнуть кольцо своей системы, не заимствуясь у идеализма". Онъ такимъ образомъ, не можетъ не зависѣть отъ другихъ міровоззрѣній, не можетъ имѣть законченнаго вида. Особенно неправы матеріалисты, когда они утверждаютъ, что у человѣка есть единственное побужденіе—это стремленіе къ познанію. У человѣка есть еще потребность въ высшемъ, идеальномъ, котораго матеріалистъ вовсе не принимаетъ въ соображеніе. Въ такую односторонность матеріалистъ впадаетъ вслѣдствіе того, что онъ слѣпо слѣдуетъ за естествознаніемъ. Но на одномъ естествознаніи построить міровоззрѣніе невозможно. Ланге считалъ философской половинча-

---

[1]) Для послѣдующаго см. „Исторію матеріализма", четыре послѣднихъ главы, а также сочиненіе *Vaihinger'a* (Hartmann, Dühring und Lange, 1876), представляющее оригинальное объясненіе ученія Ланге.

тостью худшаго сорта, когда хотѣли строить философскія міровоззрѣнія исключительно на естествознаніи.

Итакъ, по мнѣнію Ланге, матеріалистическая философія, какъ система міра, не можетъ быть признана. Ее нужно отвергнуть. Но что же онъ предлагаетъ вмѣсто того?

Ланге не строилъ своей „системы міра“, какъ это дѣлалъ, напримѣръ, Спенсеръ, онъ стремился намѣтить только тотъ путь, по которому мы должны итти при построеніи нашего міровоззрѣнія: именно онъ стремился опровергнуть матеріализмъ и дѣлалъ это слѣдующимъ образомъ.

Нельзя строить, по его мнѣнію, міровоззрѣнія на тѣхъ отрывочныхъ данныхъ, которыя намъ предлагаетъ эмпирическая наука. Мы должны дополнить дѣйствительность при помощи нами самими созданныхъ идеальныхъ построеній. „Вселенная, когда мы ее понимаемъ только естественно-научно, можетъ насъ такъ же мало воодушевлять, какъ читаемая по складамъ Иліада“. При построеніи міра мы должны необходимо дополнить дѣйствительность идеаломъ, который созданъ нами самими. Если мы будемъ разсматривать міръ въ цѣломъ, то можемъ это сдѣлать только руководясь идеаломъ. Всякое цѣлостное пониманіе слѣдуетъ эстетическимъ принципамъ, и всякій шагъ къ цѣлому есть шагъ къ идеалу, т. е., разсматривая міръ въ цѣломъ, мы при помощи субъективныхъ дополненій создаемъ гармоническое единство, которое производитъ на насъ эстетическое впечатлѣніе. Если мы возьмемъ какой-нибудь ландшафтъ, то отдѣльныя части его могутъ быть дисгармоничны, но общій его видъ гармониченъ, такъ какъ, созерцая его въ цѣломъ, мы вносимъ нѣчто и отъ себя. Точно такъ же, создавая извѣстное міровоззрѣніе, мы непремѣнно вносимъ въ него нашъ идеалъ, и тогда міръ производитъ на насъ гармоничное впечатлѣніе.

Это субъективное дополненіе можетъ совершаться при помощи той функціи, которую Ланге называетъ творческимъ синтезомъ, и которая находится въ родствѣ съ творчествомъ въ другихъ областяхъ, напримѣръ, въ религіи, поэзіи.

Но какъ же при построеніи системы міра мы станемъ вносить то, что нами самими создано? Вѣдь то, что мы сами создали, то, что мы творимъ, можетъ быть совершенно произвольно. По мнѣнію Ланге, творчество въ высокомъ и широкомъ смыслѣ слова нельзя разсматривать, какъ игру талантливаго произвола для забавы пустыми измышленіями, но оно есть необходимый и проистекающій отъ глубочайшихъ корней человѣческой природы плодъ духа, источникъ всего высокаго и святого“. Продуктомъ нашего творчества является построеніе такихъ идей, какъ божество, душа и т. п., и это построеніе не есть что-либо случайное, а есть необходимый результатъ устройства нашего духа.

Ланге думаетъ, что это построеніе не имѣетъ характера науки, а что оно—извѣстный видъ творчества, родственнаго съ поэтическимъ творчествомъ. Онъ не думаетъ, чтобы однимъ теоретическимъ познаніемъ исчерпывалось наше міровоззрѣніе. Необходимо эстетическое построеніе въ связи съ религіозными и этическими потребностями человѣка. Онъ думаетъ, подобно Канту, что теоретическое построеніе міровоззрѣнія невозможно. „Пусть, говоритъ онъ, метафизика и далѣе продолжаетъ пытаться разрѣшать свои неразрѣшимыя задачи. Чѣмъ болѣе она остается теоретической и хочетъ соперничать въ достовѣрности съ науками дѣйствительности, тѣмъ менѣе она будетъ въ состояніи достигнуть общаго значенія“. Но если при построеніи міровоззрѣнія мы станемъ на точку зрѣнія идеала и будемъ слѣдовать извѣстному эстетическому плану, „и своимъ пониманіемъ явленій будемъ стремиться къ этическому дѣйствію, то, не производя насилія надъ фактами, воздвигнемъ въ архитектурѣ своихъ идей храмъ почитанія вѣчному и божественному. Свободное творчество можетъ совершенно покинуть почву дѣйствительнаго и брать миѳъ, чтобы невыразимое облечь въ слова“.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Ланге, не все мы можемъ познать при помощи науки или теоретическаго разума. Намъ необходимо дополненіе дѣйствительности, и это дополненіе можетъ совершаться черезъ посредство творческой фантазіи, творчества, родственнаго съ творчествомъ въ поэзіи, въ религіи, признающей вѣчное и божественное.

Вотъ взгляды Ланге на построеніе міросозерцанія.

Такимъ образомъ, Ланге приходитъ какъ бы къ нѣкоторому противорѣчивому положенію. Съ одной стороны, у человѣка есть метафизическое влеченіе, которое никто не можетъ искоренить, именно влеченіе познать непознаваемое, перейти границы познаваемаго. Въ силу этого

влеченія человѣкъ будетъ строить метафизику и будетъ стремиться достигнуть абсолютнаго познанія. Съ другой стороны, человѣкъ не въ состояніи по самой своей природѣ къ метафизическому познанію. Какъ же примирить это противорѣчіе? Для этого, по мнѣнію Ланге, нужно всегда помнить, что метафизическое построеніе не есть научное построеніе, что оно всегда приводитъ только къ вымыслу и никогда не приводитъ къ истинѣ. Идеалъ всегда есть продуктъ нашего свободнаго творчества и не нуждается непремѣнно въ доказательствѣ. Мы должны всегда помнить, что только наука даетъ намъ истину, что же касается метафизики, то она есть творчество, фантазированіе въ понятіяхъ (Dichtung, Begriffsdichtung).

Хотя метафизическое построеніе и не такъ обосновано, какъ научное, однако оно намъ такъ же н е о б х о д и м о, какъ и творчество въ искусствѣ и религіи. Наша организація такова, что мы стремимся не только къ познанію и с т и н ы, но также и къ построенію и д е а л а. Предметомъ метафизики является идеальный міръ, который не только не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, но даже ей противорѣчитъ. Законченное гармоническое міровоззрѣніе по всей достовѣрности должно быть поставлено на ряду съ религіознымъ миѳомъ. Поэтому идеи метафизики безцѣнны, если мы станемъ примѣнять къ нимъ мѣрку истинности, но они имѣютъ неоцѣнимое значеніе, когда мы ихъ разсматриваемъ, какъ идеальные образы, какъ с и м в о л ы истины, какъ символы потусторонняго абсолютнаго бытія.

Идеалы метафизики не могутъ быть д о к а з а н ы, они имѣютъ только субъективную дѣйствительность. Истинная реальность остается для насъ вѣчно непознаваемой. Умопостигаемый міръ есть міръ творчества.

Но пусть метафизическіе идеалы теоретически не доказаны, они вслѣдствіе этого не теряютъ своего этическаго и эстетическаго значенія. Пусть объективность идеаловъ не будетъ доказана, но они дѣйствительны, если только они оказываютъ этическое вліяніе и эстетическое впечатлѣніе. Пусть идеалъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, но онъ является источникомъ эстетическаго удовлетворенія и этическаго вдохновенія. Идеи и идеалы въ эмпирическомъ смыслѣ никогда не истинны, но они имѣютъ высокую цѣнность именно въ качествѣ идеаловъ. Неправильно думаетъ тотъ,

кто требуетъ эмпирическихъ доказательствъ идеала. Высшее значеніе идеаловъ основывается какъ разъ на томъ, что въ нихъ отсутствуетъ эмпирическая реальность. Мы можемъ имѣть міровоззрѣніе и не вѣрить въ него т е о р е т и ч е с к и, но тѣмъ не менѣе оно можетъ оказывать на насъ дѣйствіе эстетическое и этическое. Идеалъ ничего не теряетъ вслѣдствіе своей нереальности. Возьмемъ человѣка, глубоко убѣжденнаго, который создалъ себѣ идеальный міръ, съ необходимо принадлежащими сюда идеями Бога, души, безсмертія. Пусть ему попытались бы доказать, что его идеалы суть фикціи, простыя воображенія, а не реальность; онъ этимъ ничуть не смутился бы. Онъ сказалъ бы, что они реальны потому, что они живутъ въ его душѣ: они реальны потому, что они оказываютъ на его душу дѣйствіе, и этого достаточно. Пусть доказываютъ психологическое происхожденіе идеаловъ. Можно постигнуть психологическое происхожденіе идеала, но тѣмъ не менѣе онъ вслѣдствіе этого не утратитъ своей дѣйствительности. Вотъ что можно сказать тому, кто ищетъ доказательства объективной реальности идеала.

Для того, чтобы видѣть, что значитъ вносить свое субъективное построеніе въ дѣйствительность, разсмотримъ взгляды Ланге на о п т и м и з м ъ и п е с с и м и з м ъ. Это— два рода противоположныхъ оцѣнокъ міра.

Оптимистъ утверждаетъ, что міръ есть гармоническое сочетаніе добра и красоты; по его мнѣнію, въ мірѣ преобладаетъ добро. Пессимистъ, наоборотъ, думаетъ, что въ мірѣ преобладаетъ дурное, зло. Но вѣдь въ дѣйствительности и то, и другое убѣжденіе есть только субъективная оцѣнка, потому, что міръ, взятый самъ по себѣ, не хорошъ и не дуренъ. Оптимистъ оцѣниваетъ міръ такъ потому, что онъ вноситъ въ міръ свой идеалъ. Онъ восхваляетъ гармонію міра, которую самъ внесъ въ этотъ міръ. Пессимистъ находитъ, что міръ полонъ зла, но это онъ дѣлаетъ потому, что онъ въ своей душѣ вноситъ идеальный образъ міра, которому не соотвѣтствуетъ дѣйствительный. Слѣдовательно, и одинъ, и другой вносятъ въ міръ нѣчто такое, чего въ дѣйствительности нѣтъ, и что является результатомъ субъективнаго построенія. Такого рода построенія лежатъ въ основѣ человѣческаго духа. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что пессимизмъ и оптимизмъ суть два рода разсмотрѣнія дѣйствительности, изъ которыхъ каждый по своему правъ.

Мы не можемъ доказать оптимистическаго взгляда на міръ, на то, что міръ представляетъ гармоническое сочетаніе добра и красоты, и оптимистъ знаетъ, что въ жизни много зла и страданій, но безъ этого идеала, который онъ вноситъ въ дѣйствительность, въ жизни не было бы ничего такого, вслѣдствіе чего жизнь заслуживала бы того, чтобы жить. Слѣдовательно, мы можемъ удержать оптимизмъ, но всегда съ сознаніемъ, что онъ есть родъ вымысла, которому не соотвѣтствуетъ дѣйствительность. Мы можемъ его удержать, потому что онъ служитъ для этическаго вдохновенія. Но, конечно, при этомъ мы должны всегда помнить, что оптимизмъ нельзя возводить въ догму, и думать, что мы обладаемъ истиной тамъ, гдѣ мы въ дѣйствительности только творимъ.

Изъ этого ясно, что и метафизическое построеніе не имѣетъ въ виду представить міръ такъ, какъ онъ есть, а только такимъ, какимъ, по мнѣнію человѣка, онъ долженъ быть.

Міръ метафизическаго построенія есть міръ идеальный, міръ творчества. Но этотъ идеальный міръ мы должны творить, потому что онъ, какъ выражается Ланге, есть истинная „родина духа". Нельзя же сказать, что такимъ міромъ можетъ быть матеріалистическій міръ атомовъ съ ихъ вѣчными движеніями. Этотъ послѣдній представляется нашему духу, какъ нѣчто чуждое и холодное. Поэтому Ланге хвалитъ Шиллера за то, что онъ призналъ умопостигаемый міръ, какъ истинный міръ идеальнаго творчества. „Философскія поэмы Шиллера, говоритъ онъ, не суть порожденіе только умозрительнаго стремленія. Онѣ суть явленія истинно-религіознаго возвышеніе духа къ чистымъ и невозмутимымъ источникамъ того, что человѣкъ когда-либо почиталъ, какъ божественное и неземное.

Съ этой точки зрѣнія Ланге обсуждаетъ вопросы этическіе, соціальные и проч. По его мнѣнію, этику можно построить только на идеалистической основѣ. Онъ не соглашается съ тѣмъ, чтобы можно было обосновать этику на основѣ матеріалистической философіи, потому что эта послѣдняя всегда приводитъ къ эгоизму, какъ основѣ этики. Правда, матеріалистическая этика можетъ ввести и такой элементъ, какъ симпатія, состраданіе (эту необходимую основу всякой этики), но она выводитъ его изъ эгоизма, а этого мало, потому что при такомъ выведеніи симпатія матеріалистовъ можетъ быть соединена съ крайнимъ эгоизмомъ. Симпатія начинается въ самыхъ тѣсныхъ сферахъ общаго интереса, напр., въ семействѣ и соединима съ самымъ жестокимъ эгоизмомъ противъ всего, что находится внѣ этой сферы. Симпатія для матеріалиста не то же, что для идеалиста. По Бюхнеру, напр., „состраданіе есть утонченный эгоизмъ". Совсѣмъ иначе это представляется при идеалистическомъ обоснованіи этики. Симпатія для идеалиста утрачиваетъ эгоистическій характеръ потому, что идеалистъ чувствуетъ себя членомъ цѣпи, соединяющей всѣ существа, всѣ души. Онъ чувствуетъ себя членомъ того безконечнаго ряда существъ, въ которомъ монголъ стоитъ на ряду съ эллиномъ, за которымъ стоитъ серафимъ...

Противовѣсъ эгоизму, по мнѣнію Ланге, можно получить изъ христіанства. Христіанство ему кажется однимъ изъ самыхъ важныхъ средствъ исцѣленія отъ эгоизма. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ вопросу о религіи.

По мнѣнію Ланге, религія является результатомъ той самой творческой дѣятельности, благодаря которой созидается и метафизика, и искусство. Религія имѣетъ отношеніе къ морали, но она не имѣетъ никакого отношенія къ наукѣ. Догматы религіи никогда не могутъ быть доказаны. Поэтому Ланге относится отрицательно ко всѣмъ раціоналистическимъ обоснованіямъ религіи. Онъ отрицаетъ также Контовскій „культъ человѣчества", потому что всѣ религіи разума нуждаются въ теоретическомъ доказательствѣ, а доказательства въ религіи не можетъ быть.

Религіозное имѣетъ значеніе символа. Въ религіи есть одинъ видъ истинности, именно убѣжденность. Въ глазахъ человѣка убѣжденнаго его убѣжденность является такимъ же вѣрнымъ критеріемъ истинности, какъ и провѣрка ариѳметической задачи. Религія имѣетъ свои неоспоримыя вѣчныя истины. „Чувство зависимости" есть основа всякой религіи. Ланге не думаетъ, чтобы религія была возможна безъ догмъ. Но эти догмы не нуждаются въ доказательствѣ. Догмы должны имѣть этическое значеніе.

Такимъ образомъ, религія, искусство и метафизика суть необходимые продукты свободнаго творчества человѣческаго духа. Для насъ исканіе идеала такъ же необходимо, какъ и исканіе истины. Идеалистическая метафизика такъ же необходима, какъ и научное построеніе.

Какъ слѣдуетъ опредѣлить значеніе Ланге въ исторіи новѣйшей мысли?

Его задача заключается въ томъ, чтобы построить міровоззрѣніе идеалистическое, но согласно духу времени, на реалистической почвѣ. Онъ, конечно, идеалистъ, а не матеріалистъ; онъ матеріалистъ только въ научномъ изслѣдованіи, а научное изслѣдованіе само по себѣ не приводитъ къ построенію міровоззрѣнія.

Въ теоріи познанія онъ позитивистъ, разъ онъ не считаетъ метафизическія построенія за познанія. Но несомнѣнно, что въ философіи Ланге идеалистъ. Онъ не говоритъ подобно позитивистамъ просто, что міръ сверхчувственный, міръ идеальный не можетъ быть предметомъ обсужденій; напротивъ, онъ требуетъ, чтобы мы при обсужденіяхъ стали на точку зрѣнія идеала. Мало того, онъ даже пытается оправдать необходимость такого идеала. Для Ланге построеніе метафизическаго идеальнаго міра не есть произволъ, какъ это могъ бы, пожалуй, допустить скептикъ, а это есть необходимое требованіе нашей природы. Для него метафизика есть необходимость.

Но что показываетъ примѣръ Ланге, который дѣлаетъ попытку соединить позитивизмъ съ идеализмомъ?

Несомнѣнно, конечно, онъ прежде всего доказываетъ то, что, если взять чистый позитивизмъ самъ по себѣ, то онъ недостаточенъ. Человѣческое существо, взятое въ цѣломъ, есть существо, которое не только созерцаетъ міръ, но которое также оцѣниваетъ его. Позитивизмъ не можетъ удовлетворить, потому что, по признанію самого Ланге, человѣкъ при построеніи міровоззрѣнія не можетъ обойтись безъ построенія идеала. Изъ этого ясно, что обыкновенный позитивизмъ, который стоитъ на точкѣ зрѣнія скептической, который просто отвергаетъ высшіе вопросы бытія, недостаточенъ. Этимъ, конечно, объясняется то, что философія Ланге старалась вступить въ союзъ съ идеализмомъ.

Литература.

Lange. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 5-е изд. 1897. (Съ предисловіемъ Cohen'a).

Ланге. Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. 2-е русск. изданіе. Спб. 1899.

Ланге. Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Кіевъ. 1900. Переводъ подъ редакціей Вл. С. Соловьева.

Vaihinger. Hartmann, Dühring und Lange. 1876.

Hartmann. Neukantianismus, Schopenhauerianismus etc. 1877. (Критика Ланге).

Другіе представители неокантіанства:

Cohen. System der Philosophie 2. Bände. 1900—4.

Riehl. Der philosophische Kriticismus и Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903. Русск. пер. Введеніе въ современную философію. Спб. 1904.

Виндельбандъ. Прелюдіи. Спб. 1901.

Liebmann. Analysis der Wirklichkeit. 3-е изд. 1899.

„ Klimax der Theorien. 1886.

„ Gedanken und Thatsachen. 1882—1900. (Либманъ признаетъ возможность метафизическаго построенія).

Natorp. Plato's Idealismus. 1901.

ГЛАВА XVII-я.

Метафизика (Эд. Гартманъ).

Перейдемъ къ разсмотрѣнію философской системы *Гартмана,* которая является типичной для метафизическаго построенія. Его сочиненіе „Философія безсознательнаго" является въ 1869 году. Это была метафизика, но совершенно своеобразная. Она отличается отъ прежнихъ метафизическихъ системъ одной очень важной чертой. Между тѣмъ, какъ, напримѣръ, Шеллингъ, Гегель при построеніи системы философіи относились съ пренебреженіемъ къ научнымъ даннымъ или вообще придавали имъ второстепенное значеніе, руководствуясь главнымъ образомъ своими умозрѣніями, у Гартмана, согласно духу времени, является новая черта, онъ именно считаетъ необходимымъ тѣ результаты, къ которымъ онъ пришелъ путемъ умозрѣнія, привести въ связь съ научными данными, добытыми индуктивнымъ путемъ, а потому на заголовкѣ книги онъ о своей системѣ говоритъ, что она представляетъ собою „спекулятивные результаты на основаніи индуктивно-естественно-научныхъ методовъ".

Эдуардъ Гартманъ родился въ Берлинѣ въ 1842 году. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ въ гимназіи, о преподавателяхъ которой сохранилъ наилучшія воспоминанія. Они очень рано пробудили въ немъ вкусъ къ отвлеченному мышленію. Съ особеннымъ интересомъ онъ изучаетъ физику, математику и литературу, въ гимназіи же онъ занимается искусствами, живописью и музыкой, которую онъ постигъ въ совершенствѣ. Дальнѣйшее свое образованіе онъ получилъ не въ университетѣ, какъ это слѣдовало бы ожидать. Въ университетъ онъ не поступилъ. Надѣясь на военной службѣ имѣть достаточно досуга для занятій интересовавшими его науками: математикой, естествознаніемъ и философіей, онъ рѣшаетъ посвятить себя военной карьерѣ. Въ 1858 году онъ поступаетъ въ артиллерійскую академію, гдѣ на ряду съ изученіемъ математики и естество-

знанія усердно занимается философіей. Въ 1862 году дѣлается офицеромъ и попадаетъ на службу въ крѣпость Шпандау, гдѣ имѣетъ достаточно свободнаго времени, чтобы написать для себя рядъ статей по самымъ различнымъ вопросамъ философіи и психологіи. Но въ 1864 году онъ долженъ былъ оставить военную службу вслѣдствіе того, что заболѣлъ воспаленіемъ колѣнной чашки, и этой болѣзнью былъ на нѣсколько лѣтъ прикованъ къ постели. Затѣмъ онъ пробовалъ свои силы въ искусствахъ, живописи и музыкѣ, но убѣдившись въ томъ, что онъ не можетъ сдѣлать въ области искусствъ ничего выдающагося, оставилъ ихъ. Когда, по его словамъ, для него сдѣлалось яснымъ, что онъ во всемъ банкротъ, кромѣ мысли, то онъ окончательно посвятилъ себя философіи. Онъ былъ какъ бы самоучкой въ этой области, но въ этомъ было нѣчто положительное, такъ какъ это обстоятельство помогло ему создать міровоззрѣніе, свободно, безъ предубѣжденій. По его словамъ, онъ никогда не имѣлъ случая раскаиваться въ томъ, что не получилъ университетскаго образованія, напротивъ, онъ благодаритъ свою судьбу за то, что она дала возможность ему обойтись безъ него, потому что вслѣдствіе этого онъ не былъ стѣсненъ никакими рамками:—онъ въ своемъ творчествѣ былъ совершенно свободенъ отъ какихъ бы то ни было господствовавшихъ теченій. Предоставленный самому себѣ, онъ писалъ исключительно для себя. Его сочиненія были какъ бы монологомъ къ самому себѣ. И вотъ еще недавно бывшій офицеромъ, въ 1869 году онъ выпустилъ свою книгу „Философія безсознательнаго". Хотя она вышла въ такой періодъ, когда увлеченіе матеріализмомъ и позитивизмомъ было въ полномъ ходу, но тѣмъ не менѣе она обратила на себя вниманіе, что между прочимъ доказывается и тѣмъ, что за пятилѣтіе, до 75 года, о ней было написано не менѣе 58 сочиненій. Изъ нихъ одни опровергали его взгляды, другіе защищали, третьи просто выясняли, излагали его ученіе. Этотъ фактъ показываетъ, что сочиненіе его было признано явленіемъ значительнымъ. Но какъ бы мы ни оцѣнивали этотъ трудъ, ясно, что онъ оказалъ огромное вліяніе на философскую мысль, что онъ заинтересовалъ значительную часть читающей публики. Разумѣется, его воззрѣнія для публики, настроенной матеріалистически и позитивистически, казались фантастическими. Тогда начались нападки на него. Указывали на то, что авторъ неправильно разсуждаетъ потому, что онъ диллетантъ, профанъ, что онъ просто неспособенъ обращаться съ научнымъ матеріаломъ. Гартмана обвинили въ диллетантизмѣ въ области естествознанія. Но въ скоромъ времени одно обстоятельство показало, какъ много въ сужденіяхъ о Гартманѣ было пристрастнаго. Въ 1872 году появилась книга анонимнаго автора подъ заглавіемъ „Критика философіи безсознательнаго съ точки зрѣнія физіологіи и теоріи развитія". Въ этомъ сочиненіи анонимный авторъ показываетъ всѣ недостатки „Философіи безсознательнаго", обнаруживая при этомъ огромную эрудицію въ области естествознанія. Критики Гартмана стали ссылаться на эту книгу въ доказательство неосновательности его философскихъ взглядовъ. Но вотъ вскорѣ эта книга появляется вторымъ изданіемъ съ именемъ автора. Оказалось, что авторомъ ея былъ не кто иной, какъ самъ Гартманъ. Въ началѣ 80-хъ годовъ Гартманъ покидаетъ Берлинъ, который за это время успѣлъ сдѣлаться большимъ и шумнымъ городомъ, и навсегда поселяется въ деревнѣ близъ Берлина (Гроссъ-Лихтерфельде). Онъ высказался по всѣмъ основнымъ вопросамъ философіи и обнаружилъ огромную продуктивность. Нѣтъ та-

кого философскаго вопроса, по которому онъ не высказалъ бы своего авторитетнаго слова. Въ послѣднее время онъ писалъ даже статьи публицистическія и по политической экономіи. Онъ умеръ въ 1906 году.

Разсмотримъ, въ чемъ заключается его система міра.

Чтобы построить систему философіи, Гартманъ долженъ былъ отыскать основу міровой жизни, или основной принципъ. Этотъ принципъ долженъ былъ обладать такими свойствами, чтобы изъ него можно было объяснить всѣ міровые процессы. Гартманъ могъ взять тотъ принципъ, который клалъ въ основу своей философіи *Гегель,* именно разумъ, и сказать, что въ основѣ міровой жизни находится разумъ, который создаетъ цѣлесообразность міра. Но Гартману этотъ принципъ казался неудовлетворительнымъ потому, что разумъ самъ по себѣ можетъ только мыслить, но не можетъ дѣйствовать, онъ безсиленъ, а потому онъ не можетъ совершать никакого дѣйствія. Далѣе Гартманъ могъ бы взять для объясненія тотъ принципъ, которымъ пользовался *Шопенгауеръ*, именно волю, но этотъ принципъ ему тоже казался неудовлетворительнымъ, потому что, хотя воля обладаетъ способностью дѣйствовать, но вѣдь она слѣпа, неразумна, и изъ одной воли нельзя было бы объяснить цѣлесообразности вселенной. Оставалось признать, что оба эти принципа лежатъ въ основѣ жизни вселенной, но и этого Гартманъ не могъ сдѣлать потому, что единство міра отнюдь не можетъ быть объяснено при допущеніи двухъ принциповъ. Для Гартмана, такимъ образомъ, оставалось только одно — признать, что въ основѣ міра лежитъ абсолютъ, аттрибутами котораго является, съ одной стороны, воля, съ другой стороны, разумъ. Оба эти аттрибута имѣютъ одинаковое значеніе. Разумъ, или какъ Гартманъ его называетъ, представленіе, есть нѣчто, лишенное силы, воля же сама по себѣ есть нѣчто неразумное, слѣдовательно, слѣпое. Этотъ абсолютъ, который Гартманъ называетъ безсознательнымъ, лежитъ въ основѣ всего нами познаваемаго какъ объективнаго, такъ и субъективнаго, а тотъ міръ, который мы воспринимаемъ, есть не что иное, какъ обнаруженіе этого безсознательнаго. Абсолютъ есть нѣчто, лежащее по ту сторону вещей, а вещи, чувственно воспринимаемый нами міръ, есть объективація этого абсолюта. Этотъ абсолютъ есть, конечно, нѣчто духовное. Къ этой мысли Гартманъ пришелъ, разумѣется,

путемъ умозрительнымъ. Ее нужно подтвердить научными, индуктивными фактами.

Для того, чтобы показать, что все существующе есть только обнаруженіе этого абсолюта, мы разсмотримъ прежде всего, что такое матерія. Тогда мы убѣдимся, что то, что лежитъ въ основѣ міра, есть нѣчто духовное, именно воля.

Матерія для матеріалиста состоитъ изъ матеріальныхъ атомовъ, которые протяженны. Гартманъ, какъ мы видѣли, примыкаетъ къ тѣмъ ученіямъ, которыя признавали, что матерія состоитъ изъ непротяженныхъ точекъ, являющихся центрами приложенія силъ отталкивательныхъ и притягательныхъ. Если сказать, что атомы обладаютъ способностью притягивать или отталкивать, то нужно признать, что они представляютъ собою только силу, а сила есть стремленіе, воля. Такъ что ясно, что атомныя силы суть безсознательныя волевыя дѣятельности, такъ какъ нельзя же допустить, чтобы атомамъ могло быть присуще представленіе. Атомъ, такимъ образомъ, есть существо, индивидуумъ, обладающій безсознательной волей, и въ качествѣ такового есть обнаруженіе абсолютнаго духа, воли, лежащей въ основѣ міра.

Если мы разсмотримъ всѣ явленія міровой жизни и проявленія жизни вообще, то мы увидимъ, что у нихъ есть одна общая черта, которая заключается въ томъ, что они совершаются безсознательно. Изъ этого Гартманъ дѣлаетъ заключеніе, что абсолютъ есть именно безсознательное.

Для того, чтобы были понятны его примѣры, обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Если я ставлю какую-нибудь цѣль вполнѣ сознательно, и если я также сознательно изыскиваю средства для достиженія этой цѣли, то такое дѣйствіе должно быть названо сознательнымъ. Но если я, хотя и сознательно отыскиваю какія-либо средства, но въ своихъ дѣйствіяхъ достигаю такихъ цѣлей, о которыхъ я ничего не знаю, то такія дѣйствія должны быть названы безсознательными.

Можемъ ли мы сказать, что цѣлесообразность, существующая въ жизни міра, можетъ быть объяснена только изъ воздѣйствія сознательнаго разума? Конечно, нѣтъ. Если мы возьмемъ, напримѣръ, дѣйствія животнаго, то мы увидимъ, что они регулируются инстинктомъ. Но можно ли сказать, что дѣйствія инстинктивныя сознательны? Конечно,

нѣтъ. Напримѣръ, бобръ, родившійся нынѣшнею весною, заготовляетъ себѣ нынѣшнею же осенью матеріалъ для жилища, для защиты отъ зимняго холода. Но вѣдь бобръ не видѣлъ еще зимы, еще не испыталъ зимняго холода. Слѣдовательно, хотя онъ совершаетъ дѣйствія цѣлесообразныя, но достигаетъ цѣлей, о которыхъ онъ ничего не знаетъ. Слѣдовательно, дѣйствія инстинктивныя суть дѣйствія цѣлесообразныя, но безсознательныя. Никакія обычно принятыя объясненія инстинкта не удовлетворяютъ Гартмана. По его мнѣнію, единственно достаточное объясненіе—это объясненіе метафизическое. Мы должны допустить, что въ инстинктивныхъ дѣйствіяхъ животныхъ обнаруживается вліяніе мірового духа, абсолюта. Именно, каждый организмъ, по мнѣнію Гартмана, исполняетъ предначертанія безсознательнаго.

Возьмемъ далѣе слѣдующій примѣръ. Если въ нашемъ организмѣ происходитъ какое-нибудь поврежденіе, то оно, какъ извѣстно, само собою исправляется, благодаря „цѣлебной силѣ природѣ“, какъ въ этомъ случаѣ принято выражаться. Тѣ или другія ткани располагаются тѣмъ или инымъ способомъ, но такъ, что происходитъ исправленіе поврежденія. Этотъ процессъ, будучи вполнѣ цѣлесообразнымъ, совершается безсознательно. Если на мой глазъ начинаетъ внезапно дѣйствовать какой-либо сильный ослѣпительный свѣтъ, то, какъ извѣстно, зрачекъ въ глазу съузится, для того, чтобы меньшее количество свѣта могло проникать въ него. Это дѣйствіе, называемое рефлекторнымъ, имѣетъ цѣлесообразный характеръ: оно имѣетъ цѣлью устранить вредное дѣйствіе сильнаго свѣта на сѣтчатку, но и въ то же время совершается вполнѣ безсознательно, безъ моего вѣдома.

Воздѣйствіе того же безсознательнаго мы увидимъ и на другихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Напримѣръ, творчество мыслителя, по мнѣнію Гартмана, носитъ характеръ безсознательный. Нельзя же сказать, что мыслитель поставляетъ себѣ опредѣленныя цѣли и для достиженія этихъ цѣлей ищетъ опредѣленныхъ средствъ. Въ дѣйствительности геніальное открытіе происходитъ безсознательно, благодаря вдохновенію. Объясненіе этого состоянія, по мнѣнію Гартмана, состоитъ въ томъ, что оно происходитъ безсознательно, благодаря воздѣйствію безсознательнаго принципа міра. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно

творчества въ области эстетической, въ эстетическомъ воспріятіи, когда мы наслаждаемся созерцаніемъ чего-либо красиваго, изящнаго. Если бы насъ спросили, почему то или другое намъ кажется изящнымъ, то мы отвѣтили бы, что эти причины лежатъ внѣ сферы нашего сознанія. Въ этомъ смыслѣ и художественное наслажденіе можно объяснить вліяніемъ безсознательнаго.

Въ чувствѣ любви также обнаруживается безсознательное. Именно абсолютъ, заботясь о продолженіи рода человѣческаго, обставилъ его чарами любви. Человѣкъ идетъ на эту приманку, чтобы исполнить цѣли безсознательнаго. Онъ является въ этомъ случаѣ только орудіемъ въ рукахъ безсознательнаго.

То же самое можно сказать и относительно происхожденія языка. Всякій согласится съ тѣмъ, что народы не поставляютъ сознательныхъ цѣлей при созиданіи языка. Они при созиданіи языка не условливаются между собою относительно того, чтобы то или другое слово избрать символомъ для той или другой мысли. Языкъ созидается безсознательно.

Точно также и исторія народовъ созидается безсознательно. Отдѣльные народы и ихъ вожди часто ставятъ тѣ или другія задачи и думаютъ, что исторія идетъ согласно ихъ планамъ, а въ дѣйствительности они и въ этомъ случаѣ являются только орудіемъ безсонательнаго. Безсознательное предначертываетъ извѣстные планы, и въ такомъ направленіи идетъ исторія. Каждая отдѣльная личность ставитъ себѣ извѣстныя ограниченныя задачи и стремится къ ихъ выполненію, а результатомъ этого является исторія, которая, въ свою очередь, является только лишь средствомъ для выполненія міровыхъ цѣлей. Наконецъ, дѣйствія безсознательнаго обнаруживаются въ тѣхъ мистическихъ состояніяхъ, въ которыхъ можетъ находиться человѣкъ въ состояніи религіознаго вдохновенія, философъ—въ тѣ моменты, въ которые онъ познаетъ тождество своего „я“ съ абсолютомъ. Такія состоянія Гартманъ считаетъ возможными благодаря вмѣшательству безсознательнаго. Философу для яснаго уразумѣнія тождества его „я“ съ абсолютомъ такое мистическое состояніе является необходимымъ.

Такимъ образомъ во всѣхъ разсмотрѣнныхъ явленіяхъ мы видимъ наличность безсознательнаго, а изъ этого слѣдуетъ, что въ основѣ всѣхъ эмпирическихъ явленій лежитъ

абсолютъ, который долженъ быть признанъ безсознательнымъ, потому что въ такомъ видѣ онъ именно и обнаруживается. Это безсознательное пользуется сознательными функціями для реализированія своихъ безсознательныхъ цѣлей. Что касается реальнаго міра, то онъ есть только явленіе, раскрытіе или объективація этого абсолюта.

Какъ понять, что всѣ процессы, которые совершаются въ мірѣ, имѣютъ своей причиной безсознательное? Одновременное воздѣйствіе абсолюта во всемъ мірѣ можно объяснить по аналогіи съ дѣйствіемъ души въ организмѣ животнаго. Душа одновременно оказываетъ воздѣйствіе на различныя части организма. Почему же въ такомъ случаѣ безсознательная міровая душа не можетъ въ одно и то же время присутствовать во всѣхъ организмахъ и атомахъ и дѣйствовать цѣлесообразно? Безсознательное въ этомъ смыслѣ представляетъ собою абсолютное единство. Хотя и существуютъ различные индивидуумы, но они являются различными только для феноменальнаго міра, въ дѣйствительности же они входятъ въ составъ безсознательнаго, которое является абсолютнымъ индивидуумомъ. Абсолютъ или безсознательное существовалъ вѣчно, до міра, который онъ и создалъ изъ самого себя. Такъ какъ ему первоначально не противостоялъ никакой объектъ, отъ котораго онъ могъ бы отличать себя, то онъ долженъ былъ быть безъ сознанія.

Этотъ духъ находился первоначально въ состояніи полнаго покоя, такъ что и воля, и представленіе (разумъ) существовали въ немъ только потенціально, въ состояніи возможности. Но потомъ абсолютное перешло въ состояніе дѣятельности.

Почему же, спросимъ мы, абсолютное перешло въ состояніе дѣятельности? Это, по мнѣнію Гартмана, есть неразрѣшимая проблема. Ставить вопросъ о томъ, почему абсолютъ приходитъ въ состояніе дѣятельности, это то же самое, что спрашивать, почему вообще абсолютъ существуетъ. Такіе вопросы философія не можетъ разрѣшить. Единственно, что философія въ этомъ случаѣ можетъ сдѣлать, заключается въ томъ, чтобы придать абсолюту такіе аттрибуты, которые дѣлали бы понятнымъ, почему дѣйствительность именно такова, какова она есть.

Гартманъ предполагаетъ, что абсолютъ въ извѣстный моментъ переходитъ въ дѣятельное состояніе, обнаруживается, результатомъ чего является твореніе міра. Твореніе міра именно начинается съ того, что слѣпая воля къ жизни безпричинно и случайно переходитъ изъ потенціи въ актъ, изъ міра сверхбытія въ міръ чувственнаго бытія и въ своемъ неразумномъ стремленіи увлекаетъ разумъ. Результатомъ этого является міръ полный страданій, міръ по самой своей природѣ такой, что въ немъ страданія преобладаютъ надъ радостями.

Гартманъ стремится доказать это и для этого не жалѣетъ красокъ. Слѣдуя въ этомъ отношеніи Шопенгауэру, онъ формулируетъ свою мысль такъ, что горестей въ жизни больше, чѣмъ радостей, страданій больше, чѣмъ удовольствій.

Въ самомъ дѣлѣ, что̀ обыкновенно считаютъ благомъ жизни? Здоровье, молодость, богатство, свободу. Но считая здоровье источникомъ человѣческихъ радостей, ошибаются, потому что все, что мы въ здоровьи называемъ благомъ, есть не что иное, какъ только отсутствіе тѣхъ страданій, которыя даетъ болѣзнь. Возьмемъ, далѣе, тѣ радости, которыя связываются съ молодостью. Съ психологической точки зрѣнія мы можемъ сказать, что здѣсь источникомъ радости является только отсутствіе страданій, сопряженныхъ со старостью. Свобода — это отсутствіе страданій, являющихся слѣдствіемъ лишенія свободы. Удовольствіе есть, такимъ образомъ, нѣчто отрицательное. Истинная реальность принадлежитъ только страданію. Говорятъ часто, что дружба, семейная жизнь, бракъ, науки и искусства —все это способствуетъ увеличенію счастья человѣческой жизни. Гартманъ подробно это разсматриваетъ и видитъ совершенно обратное. Что касается художественныхъ и научныхъ наслажденій, то хотя Гартманъ и признаетъ, что въ области творчества—въ наукахъ и искусствахъ — наслажденіе получить можно, но они, по его мнѣнію, слишкомъ незначительны, чтобы могли уравновѣсить страданія. Нельзя думать, что счастье возростаетъ вмѣстѣ съ культурой. Самые счастливые народы — это народы некультурные, а изъ культурныхъ необразованные классы. Съ возрастающимъ развитіемъ народа возрастаетъ и недовольство. Развитіе ума приводитъ лишь къ болѣе ясному сознанію преобладанія страданій, болѣе, чѣмъ уравновѣшиваетъ незначительныя благодѣянія прогресса [1]).

[1]) Объ этомъ подробнѣе см. ниже.

Но какъ согласовать то обстоятельство, что міръ полонъ страданій, съ утвержденіемъ Гартмана, что абсолютное премудро. Какъ можетъ абсолютное создать такой несовершенный міръ? Гартманъ думаетъ, что нашъ міръ, можетъ быть, есть лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, но лучшій изъ всѣхъ міровъ совсѣмъ не исключаетъ того, что онъ можетъ быть полонъ страданій, потому что въ дѣйствительности міръ свободный отъ страданій никакъ не можетъ существовать. Кромѣ того, по мнѣнію Гартмана, существованіе такого несовершеннаго міра можно оправдать тѣмъ, что въ твореніи его не принималъ никакого участія разумъ. Создала его воля, которая увлекла за собою разумъ. Оттого и происходитъ, что вслѣдствіе воздѣйствія разума міръ цѣлесообразенъ, механизмъ его разуменъ, самый же фактъ его существованія неразуменъ, потому что онъ есть продуктъ неразумной воли.

Мы можемъ опредѣлить цѣль мірового процесса. Задача міровой жизни, какъ и жизни индивидуальной, есть достиженіе счастья, но въ дѣйствительности, оно совершенно недостижимо: въ жизни не только счастье не достигается, но, напротивъ, страданіе настолько преобладаетъ надъ радостями, что нужно отдать предпочтеніе небытію предъ бытіемъ.

Но какимъ образомъ достигнуть того, чтобы привести міръ въ состояніе небытія? Для этого, по мнѣнію Гартмана, необходимо волю, эту виновницу бытія, привести въ состояніе покоя; необходимо уничтожить волю къ жизни. Такимъ образомъ можно будетъ освободить міръ отъ страданія. Для этого воля должна изъ пространственнаго и временного состоянія перейти въ то первоначальное состояніе, которое было нарушено сотвореніемъ міра.

Задача логическаго элемента абсолюта именно въ томъ и состоитъ, чтобы научить понимать сознаніе, что воля находится въ иллюзіи. Сознаніе должно развиться до того, чтобы понимать неразумность стремленій воли, и только тогда воля можетъ устремиться къ переходу въ первоначальное состояніе.

Ближайшая задача, поэтому, заключается въ томъ, чтобы сознаніе пришло къ пониманію неразумія воли.

Человѣчество, по мнѣнію Гартмана, въ своихъ упованіяхъ достигнуть счастья пережило три стадіи. Первая стадія—это античный міръ, когда человѣчество вѣрило въ достижимость счастья въ земной жизни. Вторая стадія (средніе вѣка), когда вѣрили, что достиженіе истиннаго счастья возможно только въ загробной жизни. Наконецъ, третья стадія, когда человѣчество надѣется достигнуть счастья съ возрастаніемъ прогресса. Но послѣ этихъ трехъ стадій иллюзій, надежды на положительное счастье, человѣчество увидитъ безуміе своихъ стремленій и, отказавшись отъ положительнаго счастья, будетъ стремиться къ безболѣзненности, къ нирванѣ, къ ничто.

Этотъ переходъ въ небытіе можетъ осуществиться въ томъ случаѣ, если воля перейдетъ въ первоначальное состояніе, а этого можно достигнуть при помощи уничтоженія воли къ жизни. Но какимъ образомъ это можетъ быть сдѣлано? Нужно уничтожить волю въ себѣ, вызывая противоположныя желанія.

Мысль Гартмана нужно понимать слѣд. образомъ. Если воля перейдетъ въ состояніе внѣ пространства и времени, то это ея возвращеніе къ прежнему состоянію равносильно уничтоженію міра. Но какъ же это уничтоженіе міра должно произойти? Извѣстно, какъ на этотъ вопросъ отвѣчалъ Шопенгауэръ. По его мнѣнію, каждый человѣкъ долженъ убить въ себѣ волю къ жизни при помощи аскетизма [1]). Но этотъ выводъ не удовлетворяетъ Гартмана. По его мнѣнію, если бы не только каждый отдѣльный человѣкъ, но даже если бы все человѣчество стремилось перейти къ небытію при помощи аскетизма, то этимъ не была бы достигнута задача освобожденія міра отъ страданій. Положимъ, что извѣстный индивидуумъ перестанетъ быть орудіемъ воли, но что значитъ для абсолюта одинъ индивидуумъ? Если бы даже вымерло все человѣчество, задавшись идеей аскетизма, то осталось бы царство животныхъ, и безсознательное, конечно, поспѣшило бы воспользоваться первымъ случаемъ для того, чтобы создать новаго человѣка. Для того, чтобы рѣшить указанную задачу міра, необходимо, чтобы значительно бо̀льшая часть духовной жизни, обнаруживающейся въ жизни, въ мірѣ, соединилась въ человѣчествѣ, чтобы по крайней мѣрѣ бо̀льшая часть человѣчества была проникнута этой задачей, чтобы существовало настолько удобное сообщеніе между населеніемъ на землѣ, чтобы могло быть принято общее рѣшеніе къ уничтоженію воли. Если человѣкъ будетъ

[1]) Объ этомъ см. ниже.

отрицать свою волю, то онъ этимъ придетъ къ уничтоженію воли всего міра, этимъ онъ придетъ къ тому, что весь космосъ будетъ уничтоженъ.

Конечно, это ученіе содержитъ чрезвычайно много непонятнаго. Прежде всего непонятно, какимъ образомъ должно совершаться это общее отрицаніе воли. Повидимому, единственный раціональный смыслъ могъ бы заключаться въ томъ, чтобы объединенное человѣчество пришло къ рѣшенію общаго самоубійства и уничтоженію всего живущаго, но Гартманъ избѣгаетъ такого толкованія своей теоріи, потому что изъ того, что оставалось бы по умерщвленіи человѣчества и всего живущаго, легко могло бы вновь возникнуть человѣчество. Поэтому Гартманъ замѣчаетъ, что ближе этотъ актъ перехода воли въ первоначальное состояніе не можетъ быть объясненъ, какъ только признаніемъ, что это есть сверхъестественный процессъ, посредствомъ котораго міръ удалится изъ своего теперешняго обнаруженія воли, а вмѣстѣ съ міромъ явленій уничтожатся и его законы.

Гартманъ отказывается дать ближайшее объясненіе этого конечнаго процесса, но онъ считаетъ необходимымъ указать на то, что онъ не содержитъ въ себѣ ничего немыслимаго.

Чтобы закончить разсмотрѣніе системы Гартама, намъ необходимо характеризовать его отношеніе къ пессимизму.

Вслѣдствіе того, что онъ призналъ, что въ мірѣ количество страданій преобладаетъ надъ радостями, его считали пессимистомъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Даже обыкновенно спрашивали, если Гартманъ считаетъ, что жизнь полна страданій, то почему онъ не окончитъ свою жизнь самоубійствомъ. Многіе предполагали, что онъ пессимистъ, по всей вѣроятности, оттого, что его личная жизнь сложилась неудачно и т. п.

Гартманъ считаетъ рѣшительнымъ недоразумѣніемъ, когда нѣкоторые о немъ думали, что онъ долженъ быть пессимистомъ на практикѣ. На самомъ дѣлѣ, онъ, разсматривая зло жизни съ высшей точки зрѣнія, съ точки зрѣнія мірового процесса, освобождается отъ пессимизма, потому что онъ понимаетъ, что этотъ міръ, полный страданій, есть только одинъ моментъ въ развитіи міра. Онъ перестаетъ быть пессимистомъ, потому что онъ въ пониманіи міра старается стать на эволюціонную точку зрѣнія.

Его нельзя назвать пессимистомъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова, потому что пессимистическій конецъ міра онъ относитъ на безконечно отдаленное время, а ближайшей задачей онъ ставитъ развитіе сознанія. Пока человѣкъ долженъ стремиться къ утвержденію воли къ жизни, онъ не долженъ отказываться отъ участія въ жизни міра, онъ, напротивъ, долженъ вполнѣ отдаться жизни и ея страданіямъ, и такимъ образомъ содѣйствовать міровому процессу. Гартманъ не зоветъ къ квіетизму, а напротивъ, къ усиленной работѣ, къ развитію, къ усовершенствованію, къ высшей культурѣ, потому что только при этихъ условіяхъ возможно просвѣтленіе сознанія, а вмѣстѣ съ этимъ рѣшеніе міровой задачи.

Изъ этого вытекаетъ слѣдующій взглядъ на нравственность, на мораль, которая у каждаго философа строится на его общемъ міровоззрѣніи. По мнѣнію Гартмана, мировой процессъ представляетъ собою три стадіи: воплощеніе абсолюта, его страданія, и, наконецъ, его освобожденіе отъ страданій. Это освобожденіе отъ страданій произойдетъ, благодаря дѣятельности индивидуума, который придетъ къ сознанію своего тождества съ абсолютомъ, который послѣ такого сознанія пожелаетъ цѣли безсознательнаго сдѣлать своими цѣлями, чтобы этимъ самимъ энергично содѣйствовать міровому процессу. Онъ будетъ всецѣло предаваться жизни и ея страданіямъ, и усиленно развивая свое сознаніе, будетъ стремиться къ ускоренію освобожденія абсолюта. „Реальное бытіе, говоритъ Гартманъ, есть воплощеніе Бога, міровой процессъ есть исторія страданій воплотившагося Бога и въ то же время путь для освобожденія распятаго во плоти, нравственность же есть содѣйствіе въ сокращеніи этого пути страданія и освобожденія“ (Erlösung).

Какое имѣетъ для насъ значеніе система Гартмана? Я считаю его философію отживающимъ типомъ философіи, но тѣмъ не менѣе думаю, что она сыграла очень значительную роль въ исторіи философіи. Я не знаю, интересуется ли имъ большая публика въ Германіи, но онъ создалъ школу, и въ философскихъ кругахъ считается истиннымъ преемникомъ великихъ идеалистовъ. Надо замѣтить, что онъ выступилъ въ такой моментъ, когда общее мнѣніе было совершенно неблагопріятно для метафизики и вообще для умозрительныхъ построеній. Онъ въ такое неблагопріятное время энергично защищаетъ свои метафизическія теоріи, при чемъ

дѣлаетъ это съ такимъ искусствомъ, что оказываетъ не малую услугу для поддержанія преемственности метафизической мысли. Его заслуга заключается также и въ томъ, что благодаря ему, метафизика дѣлаетъ поворотъ на сторону науки. Онъ указалъ новый путь для метафизики, связавъ ея построенія съ индуктивными выводами. Такой союзъ метафизики съ науками оказался благопріятнымъ для развитія самой метафизики.

Но нужно было придать болѣе реальный характеръ метафизическимъ построеніямъ, нужно было еще умѣрить притязанія метафизики. Вотъ возникаетъ новый типъ метафизики и именно индуктивной метафизики, къ разсмотрѣнію которой мы и перейдемъ.

Литература.

Hartmann. Philosophie des Unbewussten. 10-е изд. въ 3-хъ т. 1890. Русскій переводъ: *А. А. Козлова*. Сущность мірового процесса или философія безсознательнаго. 2 тома. М. 1873—75. Послѣ смерти Гартмана издано его сочиненіе: System der Philosophie im Grundriss въ 8 томахъ.
Hartmann. Phaenomenologie des sittlichen Bewussteins. 1879.
Drews. Hartmann's Philosophie und der Materialismus der modernen Kultur. 1890.
Drews. Hartmann's philosophisches System. 1904.
Vaihinger. Hartmann, Dühring, Lange. 1876. (Критика Гартмана).
Соловьевъ Вл. Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. М. 1874 (собраніе сочиненій. Т. 2-й).
Геффдингъ. Исторія новѣйшей философіи. Спб. 1900.

ГЛАВА XXIII-я.

Индуктивная метафизика (В. Вундтъ).

Въ настоящей главѣ мы разсмотримъ, въ чемъ заключается т. н. индуктивная метафизика, метафизическій идеализмъ, который является послѣднимъ словомъ современной философіи. Наиболѣе выдающимся представителемъ индуктивной метафизики нужно считать *Вундта*. Слѣдуетъ отмѣтить то обстоятельство, что Вундтъ является представителемъ естествознанія, и вслѣдствіе этого очень многіе относительно его философіи думаютъ, что она позитивистическая. Какъ мы увидимъ, онъ на самомъ дѣлѣ является метафизикомъ. Это обстоятельство въ данномъ случаѣ для насъ очень важно, потому что оно показываетъ, что метафизическія построенія совсѣмъ не противорѣчатъ научному духу.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію системы Вундта, я считаю необходимымъ познакомить съ его научнымъ развитіемъ и литературной дѣятельностью, что въ данномъ случаѣ представляется особенно важнымъ. Вильгельмъ Вундтъ родился въ 1832 году, въ 1851 году онъ поступилъ на медицинскій факультетъ Гейдельбергскаго университета. Потомъ онъ перешелъ въ Берлинъ, гдѣ какъ разъ въ это время дѣйствовалъ знаменитый физіологъ І. Мюллеръ, извѣстный тѣмъ, что произвелъ очень важныя изслѣдованія въ области физіологіи чувствъ. Подъ его несомнѣннымъ вліяніемъ Вундтъ началъ работать въ области физіологіи органовъ чувствъ. Эта область служитъ соединительнымъ звеномъ между философіею и естествознаніемъ, и это было причиной, почему Вундтъ впослѣдствіи перешелъ къ психологіи. Въ 1863 году онъ написалъ книгу „Душа человѣка и животныхъ“, которая была переведена и на русскій языкъ и въ свое время имѣла большой успѣхъ. Въ это же время онъ состоялъ преподавателемъ на медицинскомъ факультетѣ въ качествѣ приватъ-доцента и на-

писалъ „Медицинскую физику“. Въ 1864 году ему предложили каѳедру экстраординарнаго профессора физіологіи въ Гейдельбергѣ; здѣсь имъ былъ написанъ „Учебникъ физіологіи“, выдержавшій 4 изданія. Въ 1874 году онъ написалъ „Основы физіологической психологіи“. Эта книга обратила вниманіе тогдашняго ученаго нѣмецкаго общества, потому что въ ней впервые была соединена физіологія съ психологіей. Съ тѣхъ поръ названіе „физіологическая психологія“ стало особенно популярнымъ, хотя самъ Вундтъ отказывался впослѣдствіи отъ этого названія, потому что многіе стали думать, что психологія есть не что иное, какъ часть физіологіи и ссылались при этомъ на книгу Вундта, гдѣ рѣчь идетъ только о связи физіологіи съ психологіей. Въ 1874 году его приглашаютъ въ Цюрихъ, гдѣ оказалась свободной каѳедра индуктивной философіи по случаю ухода Ал. Ланге. На эту каѳедру пригласили Вундта. Но уже черезъ годъ онъ оставляетъ этотъ университетъ и въ 1875 году читаетъ въ Лейпцигѣ психологію, гдѣ онъ согласился принять каѳедру съ тѣмъ условіемъ, что при каѳедрѣ будетъ учреждена „психологическая лабораторія“, или, какъ теперь принято называть это учрежденіе, „психологическій институтъ“. Дѣло въ томъ, что и до Вундта пользовались экспериментомъ въ области психологіи, но это пользованіе было случайно и не носило систематическаго характера. Заслуга Вундта заключается въ томъ, что онъ началъ разрабатывать экспериментальную психологію систематически. Съ этихъ поръ экспериментальная психологія получаетъ громадное развитіе и оказываетъ вліяніе на развитіе общей психологіи. По примѣру Вундта, при большинствѣ университетовъ учреждены въ настоящее время психологическія лабораторіи или институты для экспериментальнаго изученія психологическихъ явленій. Въ этомъ смыслѣ Вундта можно считать основателемъ экспериментальной психологіи и въ настоящее время его можно считать однимъ изъ самыхъ выдающихся представителей психологіи. Въ 1880 году Вундтъ пишетъ громадное сочиненіе по логикѣ (въ 2-хъ томахъ), которое представляетъ собою энциклопедію всѣхъ наукъ. Въ 1886 году выпускаетъ сочиненіе по этикѣ, въ предисловіи къ которому онъ прямо заявляетъ, что стоитъ на точкѣ зрѣнія „идеалистической метафизики“. Въ 1889 году онъ издаетъ свою „Систему философіи“, въ которой онъ указываетъ, что центральнымъ пунктомъ его философіи является метафизика. Для многихъ и въ Германіи это показалось удивительнымъ, потому что его привыкли считать исключительно натуралистомъ и физіологомъ, а слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ и позитивистомъ. Многіе заподозрили его въ неискренности, но въ дѣйствительности его система философіи является совершенно послѣдовательнымъ результатомъ изъ всѣхъ его предыдущихъ взглядовъ въ психологіи, въ логикѣ и въ этикѣ. „Система философіи“ не была его единственнымъ сочиненіемъ, написаннымъ въ этомъ направленіи: мы можемъ прослѣдить его во всѣхъ философскихъ сочиненіяхъ Вундта. Въ 1897 году выходятъ въ свѣтъ два тома его „Völkerpsychologie“. Это сочиненіе по обнаруженной имъ эрудиціи и объему просто поразительно. Въ настоящее время вышло еще два тома того же сочиненія. Кромѣ обнаруженныхъ знаній и громадной эрудиціи, сочиненіе это замѣчательно тѣмъ особенно, что авторъ его, бывшій натуралистъ, обнаруживаетъ въ немъ удивительно обширную эрудицію въ обрасти филологіи, лингвистики и т. п.

У насъ существуетъ взглядъ, что, если кто-нибудь занимается физіологической психологіей или вообще естествознаніемъ, то онъ не можетъ имѣть никакого отношенія къ метафизикѣ. Вундтъ является опроверженіемъ этого взгляда. О немъ существуетъ мнѣніе, что онъ истинный представитель естественнонаучнаго мышленія. Это неправильно. На самомъ дѣлѣ все его развитіе показываетъ, что онъ постепенно освобождается отъ тѣхъ воззрѣній, которыя вообще приняты у натуралистовъ.

Вундтъ поставилъ своей цѣлью построить научную философію. Онъ думалъ, что для этого философія должна вступить въ связь съ другими науками, что инымъ способомъ она не можетъ быть построена. Воспитанный на точныхъ наукахъ, онъ, разумѣется, не допускалъ возможности апріорнаго построенія метафизики, но онъ не допускалъ также и построенія при помощи только лишь опытныхъ наукъ, напр., естествознанія. По его мнѣнію, данныя отдѣльныхъ наукъ, на которыя слѣдуетъ опираться при построеніи метафизики, необходимо приводить въ связь съ общими проблемами познанія. Необходимо исходить отъ опытныхъ данныхъ, но въ то же время необходимо подвергать ихъ логической обработкѣ, чтобы соединить въ одну систему [1]).

Противникамъ метафизики, которые находили, что вообще не слѣдуетъ допускать метафизическихъ построеній, какъ очень не точныхъ, Вундтъ, по моему мнѣнію, совершенно правильно отвѣчаетъ, что потребность строить метафизическія теоріи въ человѣческой природѣ неискоренима, что даже при устраненіи метафизики метафизическія построенія будутъ продолжаться въ отдѣльныхъ частныхъ наукахъ. Поэтому вмѣсто того, чтобы предоставить построеніе ихъ случайности, лучше разрабатывать ихъ методически [2]).

Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что Вундтъ, говоря объ отдѣльныхъ наукахъ, имѣетъ въ виду не только естествознаніе, но равнымъ образомъ и науки о духѣ, и даже въ извѣстномъ смыслѣ послѣднимъ онъ придаетъ особенное значеніе.

Такимъ образомъ, философія должна исходить отъ тѣхъ данныхъ, которыя ей доставляютъ частныя науки. Она должна подвергнуть ихъ логическому изслѣдованію и соеди-

---

[1]) System der Philosophie. 1897. стр. 17.
Logik. II. 2. стр. 25.

нить въ одно цѣлое, свободное отъ противорѣчій. Задача философіи заключается въ объединеніи нашего познанія въ одно такое жизнепониманіе и міропониманіе, которое могло бы удовлетворять требованіямъ нашего разсудка и потребностямъ нашихъ чувствъ (Gemüth) [1]).

Такое опредѣленіе вызываетъ недоумѣніе. При построеніи системы міра, кажется, слѣдуетъ руководствоваться только лишь тѣмъ, чтобы удовлетворить извѣстнымъ логическимъ требованіямъ. Но, по Вундту, должны быть приняты въ соображеніе также и потребности нашихъ чувствъ. Это какъ будто бы вноситъ элементъ ненаучный. Построеніе, удовлетворяющее требованіямъ нашего чувства или сердца, можетъ быть отнесено въ область религіи, но ужъ ни въ коемъ случаѣ не въ область философіи. Но требуя введеніе этого элемента, Вундтъ не думаетъ, что философія должна замѣнить религію. Дѣло философіи по отношенію къ религіи заключается въ томъ, чтобы понять ее и чтобы показать, какое мѣсто можетъ принадлежать ей въ общемъ міровоззрѣніи [2]).

Разсмотримъ, въ чемъ заключаются философскіе взгляды Вундта.

Что, по мнѣнію Вундта, лежитъ въ основѣ міра? Онъ думаетъ, что въ основѣ міра лежитъ мировая воля. Такъ какъ извѣстно, что такой же принципъ въ основу міровой жизни клалъ и Шопенгауэръ, то можно было бы думать, что ученіе Вундта тождественно съ ученіемъ Шопергауэра, на самомъ же дѣлѣ между этими двумя ученіями есть очень существенная разница. У Шопенгауэра—одна воля, объективаціей которой является весь міръ, нами воспринимаемый; по мнѣнію Вундта, міръ состоитъ изъ безконечнаго множества воль, или волевыхъ единицъ. У Шопенгауэра міровая воля по существу своему неразумная, слѣпая; между тѣмъ, какъ у Вундта міровая воля разумна, дѣйствуетъ цѣлесообразно и принимаетъ участіе въ мірообразованіи и въ міроустройствѣ [3]).

Но какъ онъ это доказываетъ?

По Вундту, реальная дѣйствительность представляется намъ съ двухъ сторонъ: извнѣ, когда мы ее разсматриваемъ посредствомъ органовъ чувствъ; въ этомъ случаѣ она представляется намъ, какъ матерія. Когда же мы ее разсматриваемъ изнутри, въ самосознаніи, то она представляется какъ духовная жизнь. На основаніи соображеній, которыя были приведены выше, на стр. 167—9, онъ приходитъ къ признанію, что и матеріи присуща внутренняя сторона, т. е., другими словами, матеріальный атомъ является носителемъ психической жизни или сознанія, простота котораго, разумѣется, соотвѣтствуетъ простотѣ строенія атома. Если мы это допустимъ, то для насъ сдѣлается понятной та теорія, по которой сознательная жизнь на землѣ возникаетъ послѣ чисто матеріальной. Съ обыкновенной точки зрѣнія, признающей матерію лишенной внутренней стороны, это объяснить очень трудно, потому что приходится допустить, что внутренняя жизнь, присущая живущему міру, рождается изъ матеріи; приходится допустить, что жизнь есть только лишь продуктъ матеріальныхъ движеній; между тѣмъ какъ, если мы признаемъ, что атомъ одаренъ въ извѣстномъ смыслѣ сознаніемъ или внутреннею жизнью, то для насъ сдѣлается понятнымъ, что сознаніе и жизнь уже содержатся въ зачаточной формѣ въ мірѣ неорганическомъ. При допущеніи, что атомы обладаютъ внутренней жизнью, дѣлается понятной непрерывность духовнаго развитія [1]).

Такимъ образомъ, оказывается, что существуетъ огромное количество существъ, одаренныхъ сознаніемъ или внутренней жизнью. Въ этомъ смыслѣ мы должны поставить человѣка на ряду съ растеніемъ, съ атомомъ, но, конечно, при этомъ мы не должны забывать, что различнымъ существамъ присуще сознаніе, или внутренняя жизнь различной сложности [2]).

Если мы примемъ въ соображеніе, что организмъ человѣка состоитъ изъ множества различныхъ элементовъ, клѣточекъ, которыя въ свою очередь состоятъ изъ безконечнаго множества атомовъ и молекулъ, то сдѣлается понятнымъ, что сознаніе человѣка представляетъ собою нѣчто коллективное, т. е. составленное изъ отдѣльныхъ элементовъ. Подобно тому, какъ его организмъ представляетъ нѣчто сложенное изъ различныхъ частей, точно такимъ же

Footnotes p. 300:

1) Syst. d. Phil. ib. 1.

2) ib. 15.

3) Logik. I. стр. 555.

Footnotes p. 301:

1) Syst. d. Phil. 568 и д.

2) ib.

образомъ и сознаніе составляется изъ отдѣльныхъ частей, можетъ быть, изъ сознаній тѣхъ элементовъ, которые входятъ въ составъ его организма. Разумѣется, этого мы доказать не въ состояніи, но подобно тому, какъ мы допускаемъ, что матерія въ концѣ концовъ составляется изъ атомовъ, такъ мы допускаемъ, что и сознаніе составляется изъ другихъ болѣе элементарныхъ сознаній [1]).

Вундтъ находитъ даже возможнымъ высказать предположеніе относительно того, какого рода психическую жизнь нужно приписать атомамъ. Если мы говоримъ, что конечные элементы матеріи представляютъ собою недѣлимыя части протяженности, то о конечныхъ элементахъ сознанія нужно сказать, что они суть недѣлимые безконечно малые элементы времени. Атомамъ нужно приписать сознаніе, длящееся безконечно малое время. Это „моментальныя сознанія“, говоритъ Вундтъ, пользуясь въ этомъ случаѣ выраженіемъ Лейбница [2]).

Ближе можно описать, какого рода психическая жизнь принадлежитъ этимъ существамъ, если мы опредѣлимъ сущность психической жизни человѣка, или сущность души человѣка.

Говоря о сущности души, прежніе философы находили, что она есть субстанція, какая-то неизмѣнная сущность, простая и постоянная, находящаяся позади сознаваемыхъ состояній и являющаяся ихъ источникомъ. Эту духовную субстанцію философы представляли чѣмъ-то въ родѣ в е щ и, постоянной и неизмѣнной. Вундтъ не согласенъ съ этимъ. Такое представленіе о сущности души нельзя привести въ согласіе съ тѣмъ, что мы знаемъ о психической жизни. Въ нашей внутренней жизни мы видимъ постоянную смѣну духовныхъ состояній. Все то, что мы находимъ въ нашей душевной жизни, есть п р о ц е с с ъ, рядъ измѣненій. Въ нашей душевной жизни нѣтъ ничего такого, что напоминало бы собою постоянную вещь: все измѣняется, все имѣетъ характеръ процесса. Душу можно опредѣлить, какъ совокупность духовныхъ процессовъ, смѣняющихъ одна другую, а ни въ коемъ случаѣ, какъ духовную субстанцію, которая какъ какая-либо вещь находилась бы въ нашемъ существѣ [3]).

[1]) ib. 415.
[2]) ib. 567.
[3]) См. выше стр. 196—7.

Если признать, что психическіе процессы представляютъ собою постоянную смѣну п р о ц е с с о в ъ, то будетъ вполнѣ цѣлесообразно, если мы будемъ мыслить духовные процессы по типу в о л и, такъ какъ волевая дѣятельность представляетъ собою именно д ѣ я т е л ь н о с т ь, п р о ц е с с ъ [1]).

Далѣе, если мы обратимъ вниманіе внутрь самихъ себя, то мы увидимъ, что мы представляемъ себя главнымъ образомъ существами д ѣ й с т в у ю щ и м и, что мы изъ нашего сознанія можемъ выбросить все: наши чувства, наши представленія, но мы не можемъ насъ самихъ представить или понимать не дѣйствующими; мы именно себя мыслимъ дѣйствующими, активными, существами, имѣющими волю. На основаніи этихъ разсужденій, Вундтъ считаетъ возможнымъ утверждать, что сущность нашей духовной жизни есть воля. Сущность всякой духовной жизни вообще есть в о л я [2]).

Но эта воля имѣетъ различныя степени сложности. Поэтому можно сказать, что міръ состоитъ изъ безконечнаго множества различныхъ существъ, изъ которыхъ одни одарены волей одной степени сложности, а другія волей другой степени сложности. Міръ, говоря словами Вундта, есть совокупность воль различной степени сложности. Міръ состоитъ изъ множества духовныхъ существъ. Конечно, воля, которая присуща атому, отличается отъ воли, присущей высшимъ существамъ, но она обнаруживается въ томъ же самомъ, именно въ дѣйствіи. Какъ высшія существа дѣйствуютъ, такъ дѣйствуютъ и низшія подъ вліяніемъ воли. Движеніе матеріальныхъ частицъ въ процессѣ кристаллизаціи есть результатъ воли, разумѣется, элементарной, которую можно назвать в л е ч е н і е м ъ.

Если мы признаемъ, что міръ есть совокупность воль различной степени сложности, то мы поймемъ утвержденіе Вундта, что природа есть обнаруженіе д у х а, что п р и р о д а е с т ь с а м о р а с к р ы т і е д у х а. Внѣшняя сторона природы извѣстна намъ, какъ матерія; внутренняя же есть не что иное, какъ однородное съ нашимъ внутреннимъ міромъ. Космическій міръ извѣстенъ намъ только съ внѣшней стороны, мы знаемъ его только символически. Внутренняя же

[1]) Logik. II. 2. стр. 168.
[2]) Syst. d. Phil. 362, 373.

его сторона представляетъ собою чувствованіе, влеченіе, духовное творчество и т. п. [1]).

Если природа или внутренняя сторона природы представляетъ собою волю, а воля есть дѣятельность, то понятно, что природа представляетъ собою постоянную дѣятельность, развитіе, но это развитіе не таково, чтобы одно состояніе просто смѣняло другое безо всякой цѣли, но оно таково, что эта смѣна однихъ состояній другими совершается цѣлесообразно [2]).

Такимъ образомъ природа, по мнѣнію Вундта, есть обнаруженіе духа или природа есть духъ, есть сознающій духъ, но она только въ человѣкѣ приходитъ къ самосознанію. Во всей своей остальной части она обладаетъ сознаніемъ, но самосознаніемъ не обладаетъ [3]).

Міръ, по мнѣнію Вундта, есть совокупность воль, или волевыхъ единицъ, которыя отличаются другъ отъ друга только тѣмъ, что однѣ изъ нихъ болѣе сложны, а другія менѣе. Повидимому, душа человѣка есть та волевая единица, которая отличается наибольшей сложностью; но это только „повидимому". На самомъ дѣлѣ можно себѣ представить волевыя единицы, отличающіяся большей сложностью, это именно то, что Вундтъ называетъ коллективной волевой единицей (Gesammtgeist) или душой народа. Многимъ это можетъ показаться невѣроятнымъ. Многіе, конечно, станутъ говорить: „что индивидуальный духъ реаленъ, это несомнѣнно, а что существуетъ еще какой-то духъ коллективный, то это очень сомнительно, потому что коллективный духъ складывается изъ индивидуальныхъ душъ. Если коллективный духъ и существуетъ, то онъ представляетъ собою только лишь сумму индивидуальныхъ душъ, а самостоятельнаго существованія не имѣетъ". Но Вундтъ съ этимъ не согласенъ. Нельзя сказать, что индивидуальная душа имѣетъ бо́льшую реальность, чѣмъ коллективная, потому что на самомъ дѣлѣ индивидуальная душа, индивидуумъ, какъ изолированное существо, вообще не существуетъ, потому что мы не можемъ себѣ представить индивидуумъ независимо отъ общества. Единичная личность, какъ духовное существо, возможна только въ обществѣ. Далѣе, нельзя сказать, что коллективная воля есть только простая сумма индивидуальныхъ воль. Конечно, она не существуетъ, какъ какое-нибудь мистическое существо внѣ индивидуальныхъ воль, но то, что она составляется изъ индивидуальныхъ воль, не дѣлаетъ ее простой фикціей. Здѣсь можно привести слѣдующее сравненіе. Зданіе не перестаетъ быть реальностью только потому, что оно разрушается, разъ взяты камни, изъ которыхъ оно было сложено. Точно такимъ же образомъ и коллективная воля не перестаетъ быть особой реальностью, хотя въ созиданіи ея принимаютъ участіе отдѣльныя индивидуальныя воли.

[1]) ib. 568 и д.
[2]) ib. 666.
[3]) ib.

Далѣе, мы признаемъ за несомнѣнное, что индивидуальная воля имѣетъ реальность, потому что она совершаетъ извѣстныя дѣйствія, но вѣдь то же самое мы должны сказать и относительно коллективной воли. Она обнаруживается въ дѣйствіи. Мы знаемъ, что воля или духъ народа можетъ повелѣвать, можетъ предпринимать рѣшенія, можетъ одобрять или не одобрять, вообще можетъ такъ или иначе реагировать. Слѣдовательно, несомнѣнно, что она реальна [1]).

Мы знаемъ, что могутъ быть различныя градаціи этого коллективнаго единства. Можетъ быть духъ небольшой общины, можетъ быть духъ народа. Соединеніе этихъ послѣднихъ можетъ дать духъ большого народа, соединеннаго въ одно государство. Но мы можемъ пойти дальше и сказать, что возможно образованіе большей волевой единицы, чѣмъ та, которая намъ извѣстна. Можно представить себѣ волеобщеніе всего человѣчества, когда всѣ народы соединятся въ одно цѣлое. Повидимому, тенденцію къ этому соединенію можно замѣтить и въ настоящее время. Народы стремятся къ соединенію воедино. Это то, что мы могли бы назвать „идеаломъ человѣчества". Такое общеніе воль мы считаемъ идеальнымъ. Мы даже не знаемъ, осуществимо ли оно вообще или нѣтъ, но тѣмъ не менѣе мы считаемъ такое волеобщеніе идеальнымъ. Этотъ идеалъ, можетъ быть, никогда не осуществится, но мы тѣмъ не менѣе къ нему стремимся, мы считаемъ конечнымъ идеаломъ соединеніе человѣчества въ одинъ общій организмъ, въ одну общую душу [2]).

Но спрашивается, для чего необходимо такое волеобщеніе.

[1]) ib. 389.
[2]) ib. 392.

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны обратиться къ этикѣ Вундта; мы должны знать, какъ вообще Вундтъ опредѣляетъ цѣль жизни [1]).

Вундтъ не думаетъ, какъ это дѣлаютъ утилитаристы, что цѣлью жизни является достиженіе счастья [2]). Такъ какъ Вундтъ строитъ свою этику на общемъ міропониманіи, т. е. желаетъ привести въ связь дѣйствія человѣка съ цѣлями міровой жизни, то понятно, что достиженіе счастья отдѣльнымъ индивидуумомъ или даже наибольшимъ числомъ индивидуумовъ не имѣетъ въ его глазахъ никакого значенія, потому что, въ самомъ дѣлѣ, какое дѣло міру до того, что тотъ или другой индивидуумъ достигаетъ счастья? Вундтъ думаетъ, что цѣлью жизни нужно ставить нѣчто другое, нѣчто, находящееся внѣ этой жизни. Человѣкъ живетъ, потому что его назначеніе жить; назначеніе этой жизни состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ согласно сущности своей природы. Сущность же человѣческой природы состоитъ въ духовности. Поэтому цѣль человѣческой жизни можетъ состоять въ созиданіи духовнаго. Мы ставимъ особенно высоко того, кто развиваетъ свои духовныя силы, мы цѣнимъ того, кто создалъ что-либо въ области науки, искусства и т. п., кто сдѣлалъ что-либо для своего духовнаго усовершенствованія. Точно также мы оцѣниваемъ народы. Все то, что способствуетъ достиженію духовности, мы называемъ благомъ. Нравственная жизнь заключается именно въ томъ, чтобы желать благъ ради ихъ самихъ, а не ради чего-либо другого. Достиженіе духовныхъ благъ мы считаемъ цѣлью человѣческой жизни. Намъ кажется, что цѣлью жизни должно быть созиданіе духовныхъ благъ. Распространеніе духовности, развитіе духовности, одухотвореніе природы, стремленіе изъ природы сдѣлать субстратъ для достиженія духовныхъ цѣлей—вотъ цѣль жизни.

По этой причинѣ мы цѣнимъ высоко волеобщеніе, потому что оно именно и способствуетъ созиданію духовныхъ благъ, оно является основой для возможно большаго развитія духовныхъ способностей. Вслѣдствіе этого мы подчиняемъ цѣли индивидуума цѣлямъ общества. Благо общества мы считаемъ критеріемъ для оцѣнки дѣйствій человѣка. То, что способствуетъ развитію волеобщенія, то, что отвѣчаетъ

---

[1]) ib. 646.
[2]) Объ этомъ см. ниже.

цѣлямъ общества, мы считаемъ нравственнымъ, а то, что ему противорѣчитъ, мы считаемъ безнравственнымъ, потому что общественная жизнь сама по себѣ является благомъ, такъ какъ она способствуетъ развитію или созиданію духовныхъ благъ. Чѣмъ совершеннѣе это волеобщеніе, тѣмъ больше дается возможности для созиданія духовныхъ благъ. Въ этомъ смыслѣ идеальное волеобщеніе, именно соединеніе человѣчества воедино является необходимымъ средствомъ для достиженія высшихъ духовныхъ благъ.

Но можно спросить Вундта, для чего созиданіе высшихъ духовныхъ благъ, какое это можетъ имѣть значеніе, напр., для міровой жизни?

На это Вундтъ отвѣчаетъ: мы вѣримъ, надѣемся, что вообще вся міровая жизнь стремится къ развитію духовности, что наша жизнь есть только часть этой общеміровой жизни, что то, что человѣчество можетъ совершить, будетъ способствовать разрѣшенію задачи міра. Мы вѣримъ, что это такъ должно быть. Мы въ это вѣримъ, не будучи этого однако въ состояніи доказать. Мы вѣримъ, что въ міровой жизни есть нравственная цѣль, что задача міра состоитъ въ осуществленіи нравственной цѣли.

Чтобы быть въ состояніи объяснить возможность нравственнаго порядка въ міровой жизни, мы допускаемъ такую основу міра, которая могла бы для насъ сдѣлать понятной именно этотъ порядокъ. Мы эту основу міра, именно Бога, міровую волю, считаемъ конкретнымъ воплощеніемъ нравственнаго идеала, т. е. мы вѣримъ, что міровая воля стремится къ осуществленію нравственнаго идеала.

Такъ какъ основа міра, какъ причина его, не можетъ не содержаться въ слѣдствіи, т. е. въ мірѣ, то мы предполагаемъ, что міровое развитіе есть раскрытіе божественной воли, что законы природы суть законы божеской міровой воли, что Богъ принимаетъ участіе въ міроустройствѣ и мірообразованіи.

Богъ не можетъ отождествляться съ міромъ, какъ это дѣлается у пантеистовъ. Мы можемъ мыслить Бога внѣ міра: въ этомъ смыслѣ Вундтовское пониманіе отношенія Бога къ міру представляетъ собою одно изъ теистическихъ пониманій. У Вундта идея Бога переходитъ въ идею высшей міровой воли, въ которой отдѣльныя воли принимаютъ участіе и имѣютъ самостоятельную сферу дѣйствія.

Но, конечно, не слѣдуетъ думать, что эта идея Бога

можетъ быть доказана какими-либо логическими аргументами. Эта идея или реальность этой идеи не можетъ быть доказана. Она является моральнымъ постулатомъ. Она является результатомъ того, что мы вѣримъ, что міръ является воплощеніемъ нашего нравственнаго идеала. Мы можемъ сказать, что это есть необходимая идея, потому что если мы пожелаемъ все понимать находящимся въ причинной связи и начнемъ для объясненія чего-либо проходить весь рядъ причинъ, то мы въ концѣ концовъ придемъ къ необходимости признанія первой причины, находящейся внѣ всякаго возможнаго опыта. Въ этомъ смыслѣ эта идея необходима, но доказать, что ей соотвѣтствуетъ какая-нибудь реальность, мы не въ состояніи.

Такимъ образомъ, идея Бога является для Вундта предметомъ вѣры.

Но несмотря на то, что философія не можетъ изобразить идею Бога болѣе или менѣе опредѣленными чертами, религіозное сознаніе не довольствуется этимъ и пытается придать конкректную форму идеѣ Бога, потому что только при такихъ условіяхъ она можетъ оказывать на него нравственное воздѣйствіе. Оно приписываетъ Богу человѣческія черты и вообще при помощи символовъ пытается сдѣлать для себя конкректно представимымъ то, что въ дѣйствительности не представимо.

Такимъ же моральнымъ постулатомъ является и идея безсмертія. Человѣкъ вѣритъ въ вѣчность духа, онъ не можетъ допустить, чтобы то, что человѣчество создало, то, что оно можетъ создать, представляло собою нѣчто преходящее. Онъ, наоборотъ, вѣритъ, что наша жизнь и жизнь человѣчества есть только незначительный моментъ изъ сверхдуховной жизни Бога. Онъ вѣритъ въ продолжаемость духовной жизни.

Но признавая, что идеи Бога и безсмертія суть предметъ вѣры, Вундтъ, какъ мы видѣли, настаиваетъ на томъ, что, хотя онѣ и суть предметъ вѣры, однако онѣ должны занимать мѣсто въ міросозерцаніи, имъ должно удѣлить въ нашемъ міропониманіи столько же мѣста, сколько и логическимъ идеямъ, потому что вѣра есть функція воли, а воля есть существенный элементъ нашей духовной жизни [1]).

Вотъ въ главныхъ чертахъ философское ученіе Вундта.

---

[1]) См. ниже.

Попробуемъ дать оцѣнку философіи Вундта. Въ отдѣльныхъ пунктахъ философіи Вундта можно найти противорѣчія. Но вѣдь это не важно. Для насъ важно не самое построеніе. Его построеніе можетъ въ настоящемъ десятилѣтіи удовлетворять, можетъ быть, въ слѣдующемъ десятилѣтіи его придется переработать подъ вліяніемъ развитія спеціальныхъ наукъ. Но у Вундта цѣннымъ является для насъ не самое построеніе, а то, что онъ призналъ законнымъ метафизическое построеніе. Для насъ важнымъ является не самое его построеніе, но тотъ методъ, который онъ предложилъ, методъ, по которому это построеніе должно основываться на частныхъ наукахъ. Пусть отъ построеній Вундта ничего не останется, у него останется одно цѣнное, именно его методъ, и то обстоятельство, что онъ примирилъ метафизику и естествознаніе, что онъ умѣрилъ, съ одной стороны, притязанія метафизики, а съ другой— притязанія естествознанія, которое думало, что можетъ построить міровоззрѣніе безъ теоріи познанія.

Система философіи Вундта является самымъ послѣднимъ словомъ въ области современной философіи, и всѣми признается выдающимся произведеніемъ. Мы видѣли, какой путь совершила философія въ послѣднее время отъ крайняго позитивизма Конта до умѣренной метафизики Вундта. Конечно, мы ничего не можемъ сказать, что ожидаетъ насъ въ ближайшемъ будущемъ. Но несомнѣнно, что въ настоящій моментъ всякаго, ищущаго научно-философскаго міровоззрѣнія, можетъ наиболѣе удовлетворить философское построеніе, совершающееся по методу, предложенному Вундтомъ.

Литература.

Сочиненія *Вундта:*

1) System der Philosophie. 1897 (второе изд.) Русскій переводъ: Система философіи. Спб. 1902.

2) Logik. 3 тома. 1893—95.

3) Ethik. 2-е изд. 1892, есть русскій переводъ съ 1-го изданія.

4) Grundzüge der phisiologischen Psychologie. 5-е изд. 1904 года въ 3-хъ томахъ. Есть русскій переводъ съ 1-го изд. „Физіологическая психологія“ пер. Кандинскаго. М· 1886.

5) Grundriss der Psychologie. 4-е изд. 1901 (есть русск. пер.: „Очерки психологіи“ пер. Д. Викторова. М. 1897).

6) Völkerpsychologie. B. I. 1 и 2. Theil. 1904. Zweiter Band. 1 и 2. Theil. 1906.

7) Einleitung in die Philosophie. 1901 (есть русскій переводъ въ нѣсколькихъ изданіяхъ).

О Вундтѣ:

Eisler. Wundt's Philosophie und Psychologie. 1902.
Кюльпе. Современная нѣмецкая философія. 1904.
Кёнигъ. Вундтъ, его философія и психологія. Спб. 1902,
Предшественники Вундта, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ которыхъ онъ находился:
Fechner. Ueber die Seelenfrage. 1861.
„ Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.
„ Zendavesta.
„ Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen.
Lotze. System der Philosophie.
„ Grundzüge der Metaphysik 1901.
„ Grundzüge der Psychologie. 1894.
„ Grundzüge der Naturphilosophie. 1889.
„ Grundzüge der praktischen Philosophie.

Родственнымъ по направленію является:

Paulsen. Einleitung in die Philosophie. 12-е изд. 1904.
Русскій переводъ: *Паульсенъ* Введеніе въ философію. 3-е изд. 1904.

Отдѣлъ V.

Этика.

ГЛАВА XIX-я.

Задача этики.

Послѣ того, какъ мы разсмотрѣли, какъ философія можетъ понимать сущность мірового процесса, мы можемъ перейти къ той части философіи, которая называется моральной философіей или этикой. Такой порядокъ объясняется тѣмъ, что человѣческая дѣятельность, предметъ этики, можетъ разсматриваться послѣ того, какъ уже разсмотрѣнъ міровой процессъ, частью котораго она является.

Содержаніе этики представляется приблизительно въ слѣдующемъ видѣ. Этика дѣлится на двѣ части: на практическую и теоретическую. Практическая этика разсматриваетъ вопросы, касающіеся непосредственно практической жизни; она занимается разсмотрѣніемъ того, какъ извѣстные нравственные принципы примѣняются въ практической жизни, напримѣръ, вопросъ о правахъ женщины, объ отношеніи личности къ государству, о всеобщемъ мірѣ. Практическая этика беретъ на себя рѣшеніе такихъ вопросовъ, какъ вопросъ о томъ, можетъ ли быть оправдана дуэль, „оправдываетъ ли цѣль средство“, и т. п. Въ задачи практической этики входитъ также и установленіе идеаловъ воспитанія, т. е. указаніе того, какія свойства души должны быть развиваемы предпочтительно предъ другими.

Сущность теоретической этики можно объяснить слѣдующимъ образомъ.

Человѣкъ совершаетъ различныя дѣйствія. Одни изъ этихъ дѣйствій мы называемъ хорошими, а другія дурными. Требуется объяснить, почему мы одни изъ дѣйствій признаемъ дурными, а другія хорошими. Въ нахожденіи этого объясненія и заключается задача этики. Ее можно выразить еще и иначе. Существуютъ общеобязательные нравственные принципы, т. е. такіе принципы, которымъ мы обязаны слѣдовать. Спрашивается, на чемъ основано утвержденіе, что мы всѣ обязаны руководиться ими въ своемъ поведеніи? Откуда получается идея долга?

Въ попыткахъ рѣшить эту задачу моральная философія ставитъ вопросъ, въ чемъ состоитъ цѣль человѣческой жизни, что́ долженъ человѣкъ выполнить своею жизнью. То, къ выполненію чего человѣкъ долженъ стремиться, называется высшимъ благомъ. Если моралистъ опредѣлитъ, въ чемъ состоитъ высшее благо, то онъ найдетъ въ немъ критерій для оцѣнки человѣческихъ дѣйствій. Именно, всѣ тѣ дѣйствія, которыя способствуютъ достиженію высшаго блага, онъ назоветъ хорошими, а тѣ дѣйствія, которыя мѣшаютъ достиженію высшаго блага, онъ назоветъ дурными.

Такимъ образомъ, высшее благо служитъ критеріемъ для оцѣнки человѣческой дѣятельности. Чтобы это сдѣлать понятнымъ, разсмотримъ, какіе вообще могутъ существовать критеріи нравственности. Если бы мы спросили ветхозавѣтнаго еврея, въ чемъ заключается критерій нравственности, то онъ отвѣтилъ бы, что высшее благо заключается въ волѣ Бога. Моральные законы, которые получили свое выраженіе въ заповѣдяхъ Моисея, показываютъ, какія существуютъ средства для осуществленія этой воли. Хороши тѣ дѣйствія, которыя способствуютъ этому; дурны тѣ дѣйствія, которыя препятствуютъ достиженію этого. Моралистъ т. н. интуитивной школы скажетъ, что у человѣка есть нравственный инстинктъ, благодаря которому онъ можетъ безъ посредства какихъ бы то ни было разсужденій опредѣлить, что хорошо и что дурно [1]). Наконецъ, моралистъ утилитарной школы скажетъ, что конечная цѣль чело-

[1]) О моралистахъ интуитивной школы см. *Смирновъ*. Англійскіе моралисты XVIII вѣка. 1880. Предисловіе.

вѣческой жизни состоитъ въ достиженіи „наибольшаго счастья наибольшаго числа индивидуумовъ“. Это и есть высшее благо. Все, что содѣйствуетъ достиженію его, хорошо; все, что противодѣйствуетъ достиженію его, дурно. Достиженіе высшей суммы счастья есть высшее благо и вмѣстѣ съ тѣмъ критерій нравственности.

Такимъ образомъ задачи этики выясняются. Въ практической жизни являются общепризнанными этическіе принципы, напримѣръ: „люби ближняго своего“ и т. п. Задача этики заключается въ томъ, чтобы найти научное обоснованіе ихъ: она имѣетъ цѣлью показать, почему эти принципы должны быть признаны обязательными. Здѣсь мы можемъ видѣть различіе между понятіями: содержаніе этическихъ принциповъ и обоснованіе этическихъ принциповъ.

Это раздѣленіе соотвѣтствуетъ тому, которое было установлено *Шопенгауэромъ*. „Принципъ или высшее основоположеніе этики, говоритъ Шопенгауэръ, есть кратчайшее и точнѣйшее выраженіе для образа дѣйствій, которыя она предписываетъ или... за которымъ признаетъ собственно нравственную цѣнность. Такимъ образомъ оно есть вообще, выраженное однимъ положеніемъ наставленіе къ добродѣтели. Фундаментъ этики есть, напротивъ, основа этой обязательности или желательности, или похвальности, гдѣ бы ее ни искали: въ природѣ человѣка или во внѣшнихъ обстоятельствахъ“ [1]).

Для полной характеристики задачъ этики мы должны также разсмотрѣть сущность того понятія, которое такъ часто употребляется въ моральной философіи, именно понятіе санкціи моральныхъ принциповъ. Если мы спрашиваемъ, въ чемъ заключается санкція того или другого моральнаго принципа, то это значитъ, что мы стараемся опредѣлить, благодаря чему человѣкъ стремится къ осуществленію тѣхъ или иныхъ нравственныхъ принциповъ. Санкція можетъ быть религіозная, если человѣкъ стремится къ выполненію нравственныхъ принциповъ вслѣдствіе того, что надѣется получить награду въ загробной жизни, или избѣжать муки ада. Санкція можетъ быть соціальная, если извѣстное поведеніе имѣетъ своимъ мотивомъ одобреніе или порицаніе со стороны общества. Наконецъ, можно не признавать никакихъ санкцій, т. е. можно

[1]) *Schopenhauer's* Sämmtliche Werke. III. Band (Изд. Griesebach'а стр. 516—517. Русск. пер. „Свобода воли и основы морали“. Спб. 1887. стр. 156—7.

думать, что не существуетъ ничего такого, въ силу чего моральные принципы могли бы сдѣлаться принудительными или обязательными. Если же человѣкъ и стремится къ выполненію тѣхъ или иныхъ принциповъ, то только потому, что у него есть инстинкты, побуждающіе его къ этому [1]).

Весьма часто говорятъ, что этики, какъ науки, которая представляла бы собой сводъ общеобязательныхъ нравственныхъ принциповъ, нѣтъ, потому что нравственные принципы безпрестанно мѣняются. Одни народы считаютъ хорошимъ одно, а другіе другое. Въ одно время хорошимъ считается одно, а въ другое время другое. Это мнѣніе было высказываемо еще въ древности софистами. Подобно тому, какъ въ познаніи они приходили къ признанію релативизма, т. е. къ признанію, что познаніе человѣка имѣетъ исключительно субъективный характеръ, такъ и въ этикѣ, по ихъ мнѣнію, понятіе хорошаго является индивидуальнымъ, произвольнымъ [2]). Въ новѣйшей философіи относительность нравственныхъ принциповъ доказывалась *Локкомъ,* а въ самое недавнее время— *Марксомъ* и *Энгельсомъ,* основателями т. н. историческаго матеріализма. Энгельсъ, напримѣръ, находилъ, что существуетъ только классовая мораль, что моральные принципы того или другого индивидуума мѣняются въ зависимости отъ принадлежности къ тому или другому классу, что не существуетъ какой-либо морали болѣе или менѣе общей всѣмъ классамъ, такъ какъ моральные принципы являются отраженіемъ тѣхъ или иныхъ экономическихъ представленій. Всеобщихъ, абсолютныхъ этическихъ правилъ не можетъ быть потому, что относительность господствуетъ не только въ сферѣ познанія, но и въ сферѣ практическаго дѣйствія. Представленіе о добрѣ и злѣ измѣняются соотвѣтственно времени и народу; одновременно предлагаются различныя нравственныя ученія. Въ настоящее время проповѣдуется не одна мораль, а цѣлыхъ три: христіанско-феодальная, буржуазная, и, наконецъ, пролетарная мораль будущаго [3]). Это приводитъ насъ къ тому,

[1]) См. напр. *Laas.* Idealismus und Positivismus. Zweiter Theil. стр. 208 и д.

[2]) См. *Kreibig.* Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. 1896.

[3]) См. его: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft 1894. Стр. 87—90.

что обыкновенно называется аморализмомъ или просто этическимъ скептицизмомъ, который защищаетъ то положеніе, что если нѣтъ общепризнанныхъ моральныхъ принциповъ, то, слѣдовательно, нѣтъ и этики, какъ науки. Аморалистомъ въ современной философіи является *Ницше.* Онъ въ такой мѣрѣ признаетъ недоказанной обязательность современныхъ этическихъ принциповъ, что свое отношеніе къ нимъ формулируетъ при помощи положенія: „Ничто не истинно, все дозволено".

Этическій скептицизмъ не правъ потому, что смѣшиваетъ двѣ вещи, именно содержаніе моральныхъ принциповъ и признаніе наличности высшаго блага. Содержаніе моральныхъ принциповъ можетъ мѣняться, фактически дѣйствительно постоянно мѣняется, но при всѣхъ измѣненіяхъ ихъ остается неизмѣннымъ признаніе, что есть что-то цѣнное, есть высшее благо, нѣчто такое, что должно быть признано хорошимъ или общеобязательнымъ. Сущность этики, какъ науки, именно и заключается въ признаніи, что есть нѣчто цѣнное. Опредѣленіе этого цѣннаго и обоснованіе его есть задача этики.

Но спрашивается, можетъ ли существовать такая наука? Для того, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, намъ необходимо характеризовать этику какъ науку и опредѣлить ея отношеніе къ другимъ наукамъ. Въ понятіи этическаго обоснованія содержится идея долженствованія въ противоположность къ идеѣ бытія, т. е. этика ищетъ не того, что есть, а того, что должно быть. Это различіе основывается на различіи наукъ, изъ которыхъ однѣ разсматриваютъ бытіе, а другія долженствованіе.

Какъ извѣстно, существуетъ два рода наукъ: науки объяснительныя и науки такъ называемыя нормативныя. Науки объяснительныя разсматриваютъ явленія съ точки зрѣнія ихъ причинной связи, науки нормативныя ставятъ опредѣленную конечную цѣль или норму и оцѣниваютъ явленія съ точки зрѣнія достиженія этой цѣли. Къ наукамъ нормативнымъ относятся: логика, грамматика, эстетика и этика. Наука объяснительная, какъ напр., психологія, занимается только изученіемъ существующаго; она описываетъ, классифицируетъ явленія, формулируетъ законы. Всѣ факты, какъ таковые, заслуживаютъ съ ея точки зрѣнія одинаковаго вниманія, она относится къ пороку такъ же, какъ и къ добродѣтели; этика же оцѣни-

ваетъ достоинство поступковъ по отношенію къ какому-нибудь опредѣленному критерію; этика разсматриваетъ факты не такъ, какъ они суть сами по себѣ, а съ точки зрѣнія соотвѣтствія извѣстной нормѣ. Напримѣръ, фактъ спасенія утопающаго психологъ будетъ объяснять съ точки зрѣнія причинности; онъ скажетъ, что спасавшій руководился чувствомъ жалости къ утопающему; моралистъ же станетъ разсматривать это дѣйствіе для того, чтобы опредѣлить свойство его. Онъ назоветъ его хорошимъ, какъ подходящее подъ извѣстную норму или правило. Другими словами, психологъ отвѣчаетъ на вопросъ: почему, а моралистъ отвѣчаетъ на вопросъ, хорошо ли данное дѣйствіе. Въ этомъ отношеніи этика находится въ близкомъ родствѣ съ логикой и грамматикой. Грамматика имѣетъ извѣстныя нормы рѣчи и оцѣниваетъ ту или другую конкретную рѣчь съ точки зрѣнія соотвѣтствія тѣмъ или другимъ нормамъ. Такъ и этика обладаетъ извѣстными нормами и на каждое дѣйствіе смотритъ съ точки зрѣнія соотвѣтствія этимъ нормамъ [1]).

Если сказать, что задача этики заключается въ опредѣленіи того, что должно быть, то спрашивается, какимъ же образомъ созидаются этическіе идеалы? Здѣсь возможенъ одинъ отвѣтъ: изъ того, что есть, дѣлается выводъ къ тому, что должно быть; законы долженствованія получаются изъ законовъ бытія при помощи идеализированія этихъ послѣднихъ.

Чтобы это сдѣлалось для насъ яснымъ, мы разсмотримъ, какимъ методомъ должна пользоваться этика, какъ наука. Существуетъ два метода наукъ: раціоналистическій или дедуктивный и эмпирическій или индуктивный. Къ числу дедуктивныхъ наукъ слѣдуетъ отнести математику, которая изъ опредѣленій и аксіомъ выводитъ все свое содержаніе. Эмпирическія науки строятся на основаніи наблюденій и опытовъ, посредствомъ которыхъ выражается извѣстная закономѣрность въ отношеніяхъ вещей.

Къ какимъ наукамъ относится этика? Одни утверждаютъ, что она пользуется раціоналистическимъ методомъ; они находятъ, что человѣкъ, вслѣдствіе врожденнаго ему моральнаго чувства, всякій разъ безъ опыта знаетъ, что справедливо и что несправедливо; знаетъ безъ опыта,

[1]) Объ этомъ см. ***Вундтъ.*** Этика. Введеніе. *Paulsen.* System der Ethik. B. I. Einleitung. (Русск. пер. Система Этики. М. 1906). *Mackenzie.* A manual of Ethics. 1897.

что хорошо, и что дурно. Другіе, напримѣръ, *Паульсенъ* [1]), находятъ, что этика по своему методу стоитъ ближе къ естествознанію, чѣмъ къ математикѣ: она не дедуцируетъ и не доказываетъ своихъ положеній изъ какихъ-либо основныхъ понятій, но указываетъ существующія связи между вещами и доказываетъ эту связь посредствомъ опыта. Отсюда ясно, изъ какого матеріала строится этика. Она строится не изъ какихъ-нибудь апріорныхъ предположеній, а изъ эмпирически данныхъ фактовъ. Если бы правы были сторонники раціоналистическаго метода, то этическія нормы должны были бы существовать въ нашей душѣ раньше, чѣмъ ихъ приложеніе. На самомъ же дѣлѣ это несправедливо, потому что этическіе принципы существуютъ только въ моральной философіи, но вѣдь людямъ нѣтъ надобности ждать возникновенія моральной философіи, чтобы отличать добро отъ зла; мораль древнѣе, чѣмъ моральная философія, и объ этой послѣдней не могло бы быть и рѣчи, если бы раньше не существовала моральная жизнь; моральная философія возникаетъ изъ размышленія надъ фактами моральной жизни.

Эмпирическій характеръ этики можно всего лучше разъяснить, если сравнить ее съ другой наукой, для которой точно такъ же существуютъ категоріи „хорошій", „дурной", „полезный", „вредный". Нѣчто подобное тому, что мы имѣемъ въ нравственной жизни, по мнѣнію Паульсена, мы имѣемъ и въ жизни физической. Какъ мало люди ожидали возникновенія моральной философіи для того, чтобы отличать хорошее отъ дурного, такъ мало они ожидали и научную медицину для того, чтобы отличать то, что полезно для тѣла, отъ того, что вредно для него. Задолго до того времени, какъ появилась медицина, какъ наука, голодный хватался за хлѣбъ, жаждущій принимался за питье. Вопросъ, почему онъ это дѣлаетъ, почему хлѣбъ хорошъ для голоднаго, а вода для жаждущаго, показался бы ему такимъ же страннымъ, какъ нашимъ школьнымъ дѣтямъ вопросъ о томъ, почему красть дурно. Это само собою разумѣется: дальнѣйшихъ основаній для этого не существуетъ. Научныя изслѣдованія въ моральной философіи начинаются съ того, что то, что было само собою разумѣющимся, становится проблемой. Послѣ того, какъ люди цѣлыя тысяче-

[1]) System der Ethik. B. I. 1894 стр. 6 и д.

лѣтія жили по указанію **инстинкта**, они только впослѣдствіи пришли къ тому, что мы называемъ научной медициной. Послѣ медленнаго успѣха они узнали строеніе тѣла при помощи опыта и эксперимента и только при помощи научной медицины они были въ состояніи оцѣнить достоинство инстинктивно примѣнявшихся методовъ леченія, и одни изъ нихъ признать полезными, а другіе вредными. Въ подобномъ же положеніи находится моральная философія. Подобно тому, какъ тѣлесная жизнь управляется инстинктомъ и слѣпыми привычками безъ физіологіи, такъ первоначально человѣческая жизнь управляется своего рода моральными инстинктами. Эти моральные инстинкты народа суть то, что обозначаютъ словомъ **нравы** (Sitte). Это слово употребляется для обозначенія всего того, что въ качествѣ привычки жизни и формы жизни, въ качествѣ обычая и закона однообразно опредѣляетъ жизнь каждаго члена первобытнаго общества. Эти правила являются въ формѣ абсолютныхъ **повелѣній**, не содержащихъ никакого оправданія своей основательности. Говорится просто: ты не **долженъ** убивать ближняго, грабить, обманывать; что это дѣлать дурно—истина сама собою разумѣющаяся, такая же истина, какъ та, что огонь жжетъ и хлѣбъ утоляетъ голодъ. Но, конечно, не слѣдуетъ думать, что эти истины не обоснованы. На самомъ дѣлѣ онѣ обоснованы, и обоснованіе это живетъ въ народномъ сознаніи, что и выражается въ его пословицахъ (напр., „не рой другому ямы, самъ въ нее попадешь"). Здѣсь это повелѣніе является уже въ формѣ предложенія съ указаніемъ основанія. Въ этомъ обоснованіи и заключается задача моральной философіи: именно, она должна тѣ основанія, которыя приводятся въ народной морали, подробно развить для различныхъ случаевъ жизни и дѣйствій. Моральная философія имѣетъ цѣлью показать, какъ извѣстныя дѣйствія, которыя совершались инстинктивно, сообразны съ природою и съ жизненными условіями человѣка и поэтому благодѣтельны, другія же, напротивъ, вредны. Она должна, напримѣръ, показать, что ложь по своей природѣ дурна, потому что дѣйствуетъ развращающимъ образомъ на того, кто лжетъ, наноситъ ущербъ тому, кто бываетъ обманываемъ, уничтожаетъ довѣріе и такимъ образомъ подкапывается подъ основу общенія жизни, безъ котораго человѣческая жизнь въ истинномъ смыслѣ слова невозможна. Она должна показать, какимъ образомъ воровство разрушаетъ не только экономическую жизнь обворованнаго, но и вора, наконецъ, всего общества вслѣдствіе того, что подкапывается подъ идею собственности; этимъ уничтожается основа всякой культуры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякой высшей человѣческой жизни. Такимъ образомъ моральная философія возвышаетъ инстинктивную дѣятельность въ разумную цѣль и необходимость. Кромѣ того, она можетъ не только обосновать, но и дополнять и улучшать предписанія естественной морали. Такъ, напримѣръ, она можетъ, указывая цѣли, ради которыхъ существуетъ извѣстное повелѣніе, въ то же время опредѣлять границы, въ предѣлахъ которыхъ оно дѣйствительно. Показывая, напримѣръ, на чемъ основывается вредъ лжи, она въ то же время даетъ намъ возможность опредѣлить, когда можетъ быть допущена умышленная ложь, она разрѣшаетъ проблему необходимой лжи, которая приводитъ въ замѣшательство здравый человѣческій разсудокъ, а также многихъ моралистовъ, сильно затруднявшихся въ рѣшеніи этого вопроса. Показывая, почему прощать обиды хорошо, моральная философія въ то же самое время можетъ опредѣлить, при какихъ условіяхъ прощеніе обидъ можетъ быть допускаемо, и при какихъ условіяхъ является необходимымъ возмездіе.

Такимъ образомъ мы имѣемъ возможность рѣшить вопросъ относительно того, откуда этика черпаетъ свое познаніе принциповъ совершенной жизни, т. е., другими словами, какимъ образомъ философъ-моралистъ строитъ свою моральную систему. По мнѣнію *Вундта*, напримѣръ, для этого онъ долженъ будетъ разсмотрѣть развитіе нравственнаго сознанія человѣчества, историческій ходъ развитія понятій справедливости и несправедливости и вообще развитіе религіозно-этическихъ воззрѣній. Сюда относится антропологія и исторія культуры, имѣющая своимъ предметомъ изслѣдованіе развитія нравственной жизни, а также психологія народовъ, имѣющая своимъ предметомъ развитіе нравственнаго чувства; но кромѣ этого чисто индуктивно добытаго матеріала, необходимо еще теоретическое изслѣдованіе этихъ фактическихъ данныхъ или то, что Вундтъ называетъ „научный анализъ нравственныхъ понятій". На основаніи этихъ данныхъ можно построить моральные принципы [1]). Вотъ тотъ путь, который избираетъ этика, придерживающаяся эмпирическаго метода.

[1]) Ethik. 1886. стр. 14.

Противъ попытки эмпирическаго построенія этики обыкновенно приводятъ слѣдующее соображеніе: эмпирическимъ путемъ, т. е. разсмотрѣніемъ того, какой когда была нравственная жизнь, нельзя создать этики. Построеніе, являющееся результатомъ изученія нравственной жизни, никогда не можетъ предложить намъ идеала, который былъ бы облеченъ извѣстной обязательностью, который заставлялъ бы насъ стремиться къ выполненію его, къ реализированію его въ жизни. Между тѣмъ основное свойство этическихъ идеаловъ—это ихъ обязательность. Этическіе идеалы должны именно обладать такою обязательностью. Разсмотрѣніе происхожденія моральныхъ принциповъ никогда не будетъ содержать въ себѣ ничего такого, что побудило бы насъ стремиться къ ихъ выполненію. Эмпирическая этика, т. е. этика, построенная на разсмотрѣніи развитія нравственной жизни, есть собственно только психологія моральнаго чувства или антропологія, она выражаетъ лишь бытіе, а не долженствованіе, т. е. она показываетъ, какова была нравственная жизнь, а вовсе не можетъ показать, какой должна быть нравственная жизнь. Это основное возраженіе, которое должна имѣть въ виду всякая этическая система, построенная эмпирически.

Это возраженіе можно считать совершенно справедливымъ. Дѣйствительно, этическіе принципы должны обладать обязательностью. Но нужно точно опредѣлить, въ чемъ именно заключается цѣль этики; можетъ ли она поставлять цѣлью убѣдить человѣка слѣдовать извѣстнымъ нравственнымъ принципамъ, т. е. вселить въ его душу такіе мотивы, которые заставляли бы его стремиться къ реализованію тѣхъ или другихъ моральныхъ принциповъ?

Главная задача этики заключается не въ томъ, чтобы возбудить, вызвать моральныя чувства, а въ томъ, чтобы оправдать уже существующіе или признанные моральные принципы. Для цѣли возбужденія существуютъ такіе богатые источники, какъ воспитаніе, общественная жизнь, литература, искусство и т. п., философія же имѣетъ цѣлью оправдать уже созданные идеалы. Это оправданіе должно показывать, почему мы должны признать тѣ или другіе нравственные принципы обязательными. Но само собою разумѣется, что постиженіе обязательности нравственныхъ принциповъ дѣлаетъ ихъ фактически обязательными.

Вотъ отчего нужно считать совершенно неправильнымъ

взглядъ, что будто бы этика не имѣетъ никакого практическаго значенія, потому что въ человѣкѣ есть нравственный инстинктъ, которымъ онъ руководствуется въ обиходной жизни. Но этотъ взглядъ нужно признать совершенно неправильнымъ, потому что обиходная мораль крайне противорѣчива. Для того, чтобы раскрыть это противорѣчіе, нужна научная этика. Кромѣ того, въ практической жизни большинство руководится не этическими, а главнымъ образомъ юридическими нормами, или тѣми этическими нормами, которые получили свое выраженіе въ законодательствѣ; но этическіе принципы не покрываются юридическими и значительно шире этихъ послѣднихъ. Въ самомъ дѣлѣ, что было бы, если бы люди рѣшили жить только согласно закону. Ложь, недовѣріе, несправедливость воцарились бы въ человѣческой жизни. Спасеніе человѣчества въ морали, а не въ правѣ. Право затрогиваетъ только часть человѣческой психики. Вотъ почему мнѣ кажется, что глубоко неправы тѣ, которые отвергаютъ философское обоснованіе этическихъ принциповъ и аппелируютъ къ здоровому инстинкту . Инстинктъ можетъ обманывать.

Въ наше время какъ-то особенно чувствуется необходимость оріентироваться относительно основныхъ нравственныхъ принциповъ. Многіе современные вопросы, по преимуществу соціальные, ясно показываютъ, что эти основные принципы нравственности еще очень далеки отъ разрѣшенія. Все образованное общество обнаруживаетъ живѣйшій интересъ къ вопросамъ этическаго характера. Этотъ интересъ объясняется тѣмъ, что самые сложные современные вопросы жизни могутъ быть рѣшены главнымъ образомъ на этической почвѣ. Напримѣръ, т. н. „соціальный вопросъ“ есть не только вопросъ экономической, но также и вопросъ этическій. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ возможные соціальные идеалы въ концѣ концовъ должны быть обоснованы этически. Сторонники инстинктивной морали должны думать, что оправданіе тѣхъ или другихъ соціальныхъ идеаловъ состоитъ только въ томъ, что они возникли тѣмъ или инымъ путемъ, но на самомъ дѣлѣ фактическое существованіе ихъ не есть оправданіе для нихъ. Мы должны спросить, какой смыслъ въ ихъ существованіи? Чтобы отвѣтить на вопросъ о смыслѣ извѣстныхъ соціальныхъ идеаловъ, мы по необходимости должны поставить вопросъ о смыслѣ общественной жизни и тѣсно связанные съ этимъ

вопросы о смыслѣ міра. Если мы для оправданія дѣйствій человѣка говоримъ, что человѣкъ живетъ для блага общества, то тотчасъ возникаетъ вопросъ, а общество для чего существуетъ? Но какъ только мы ставимъ такой вопросъ, то мы тотчасъ приходимъ къ метафизикѣ и религіи, потому что на этотъ вопросъ можно отвѣтить только тогда, когда мы можемъ сказать, для чего существуетъ міръ вообще [1])?

Тѣ изъ философовъ, которые признаютъ возможность обоснованія этическихъ принциповъ, понимаютъ его обыкновенно метафизически. Типичнымъ представителемъ этого направленія является *Гартманъ*. По его мнѣнію, субъектъ дѣйствующій дѣлаетъ цѣли міра своими, потому что онъ чувствуетъ тождество своего „я" съ міровымъ духомъ. Онъ поставляетъ своей цѣлью способствовать разрѣшенію той цѣли, которую поставляетъ себѣ универсальный субъектъ. Дѣйствующій субъектъ чувствуетъ, что онъ долженъ совершать нравственныя дѣйствія, потому что онъ приводитъ свои дѣйствія въ связь съ цѣлью міровой жизни. Это и есть метафизическое обоснованіе этики.

Чисто позитивное обоснованіе мы находимъ у *Гюйо*. Онъ, по собственнымъ словамъ, строитъ мораль безъ какой-либо „санкціи" и безъ „обязательности". „Нашей цѣлью было, говоритъ онъ, дать очеркъ морали, не опирающейся ни на какой абсолютный долгъ и не зависящій отъ какой бы то ни было абсолютной санкціи". Принципъ морали онъ находитъ въ возможно болѣе интенсивной и экстенсивной жизни какъ физической, такъ и нравственной. Жизнь, сознавая себя и свою экстентивность, не стремится къ саморазрушенію, но стремится къ увеличенію собственной силы. Расширеніе жизни у того или другого индивидуума приводитъ къ расширенію и его чувствъ; у него возникаютъ соціальныя чувства, которыя влекутъ его къ ближнимъ. Это влеченіе является единственной побудительной причиной человѣческихъ дѣйствій [2]).

Такимъ образомъ, основной вопросъ теоретической этики заключается въ томъ, нужно ли и возможно ли оправданіе этическихъ принциповъ.

---

[1]) Необходимость этическаго обоснованія соціальныхъ идеаловъ объясняется у *С. Н. Булгакова* въ его сочененіи: „Отъ марксизма къ идеализму". Спб. 1904. См. также „Проблемы идеализма". М. 1902

[2]) См. его Очеркъ морали. Спб. 1899. Къ тому же направленію принадлежитъ ***Baumann.*** Realwissenschaftliche Bergündung der Moral. 1899., а также *Laas.* Idealismus und Positivismus (выше цит. мѣсто). *Holzapfel.* Panideal. См. *Луначарскій* объ Авенаріусѣ.

Разсмотрѣнію этого вопроса и будетъ посвященъ настоящій отдѣлъ.

Литература.

Paulsen. System der Ethik. B. I—II. 5-е изд. 1900.
Wundt. Ethik. 3-е изд. 1904.
Вундтъ. Этика. Изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни. Спб. 1887—88.
Mackenzie. A Manual of Ethics. 1897.
Макензи. Основы этики. Спб. 1898. (Очень плохой переводъ).
Hartmann. Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. 1886.
Muirhead. The Elements of Ethics. 1893.
Мюрхедъ. Основныя начала морали. Одесса. 1905.
Гёфдингъ. Этика или наука о нравственности. Спб. 1898.
Проблемы идеализма. Сборникъ статей подъ редакціей проф. *П. И. Новгородцева.* М. 1902.
Brentano. Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss. 1889. (Часть этой книги переведена на русскій языкъ *Н. И. Карѣевымъ* въ его книгѣ:—„Мысли объ основахъ нравственности". Спб. 1895).

ГЛАВА XX-я.

Утилитаризмъ.

Та моральная система, которую я предполагаю прежде всего подвергнуть критическому разсмотрѣнію, называется обыкновенно **утилитаризмомъ**, отъ латинскаго слова utilitas, что значитъ „польза“, но въ дѣйствительности было бы цѣлесообразнѣе называть ее **гедонизмомъ**, отъ греческаго слова ἡδονή, что значитъ „удовольствіе“, такъ какъ она считаетъ высшимъ благомъ удовольствіе или счастіе, но въ виду того, что новѣйшія формы этого ученія, притомъ наиболѣе послѣдовательно проводившія этотъ принципъ, выступали именно подъ названіемъ утилитаризма, я тоже буду держаться этого названія [1]).

Сдѣлаемъ краткій историческій очеркъ этого ученія и разсмотримъ прежде всего состояніе этого ученія въ древнегреческой философіи.

Основателемъ гедонизма считается греческій философъ *Аристиппъ* изъ Киренъ (435—360 г. до Р. X.). Онъ считалъ удовольствіе высшимъ благомъ. Все, что приноситъ

[1]) Вмѣсто терминовъ **утилитаризмъ** и **гедонизмъ** также часто употребляется терминъ **эвдемонизмъ** (отъ греч. слова εὐδαιμονία, что значитъ блаженство, счастье). Евдемоническимъ называется такое этическое ученіе, которое цѣлью человѣческой жизни считаетъ достиженіе блаженства, счастья. Употребленіе указаныхъ терминовъ не отличается должной опредѣленностью. *Эйслеръ* (въ Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. 1899, на стр. 234) находитъ, что, если цѣлью человѣческихъ стремленій признается **личное** удовольствіе, то такое ученіе должно называться **гедонизмомъ**; если же цѣлью человѣческихъ дѣйствій признается **общее** благополучіе, то такое ученіе должно называться **утилитаризмомъ**. Но это раздѣленіе не вполнѣ отвѣчаетъ общепринятому употребленію этихъ терминовъ; напр. въ послѣднемъ случаѣ англійскій моралистъ *Mackenzie* употребляетъ терминъ „универсальный **гедонизмъ**“, предложенный *Sidwick'омъ* (Methods of Ethics. 1893, стр. 11). О различныхъ пониманіяхъ термина „гедонизмъ“ см. *Mackenzie.* A manual of Ethics. 3-е изд. 1897. B. II. Ch. II. § 4. *Макензи.* Этика. Спб. 1898.

удовольствіе, хорошо, все, что приноситъ неудовольствіе или страданіе, дурно,—все остальное безразлично. Онъ не дѣлалъ различія между удовольствіями: для него удовольствія чисто тѣлесныя имѣли такую же цѣну, какъ и удовольствія духовныя. Такъ какъ удовольствіе тѣмъ выше, чѣмъ оно сильнѣе, то слѣдуетъ искать удовольствій, обладающихъ наибольшей силой, и не обращать вниманія на то, что̀ вызываетъ удовольствія, т. е. не обращать вниманія на **содержаніе** удовольствій. Но какимъ образомъ Аристиппъ доказываетъ, что человѣкъ **долженъ** стремиться именно къ удовольствіямъ и что именно это послѣднее есть высшее благо? Главное доказательство этого положенія Аристиппъ видитъ въ томъ, что всѣ живыя существа съ неиспорченнымъ инстинктомъ стремятся именно къ удовольствію и избѣгаютъ страданія, а это обстоятельство показываетъ, что стремленіе къ удовольствію представляетъ нѣчто естественное, нѣчто вполнѣ сообразное съ природой. **Человѣкъ долженъ стремиться къ тому, что сообразно съ природой** [1]).

Анникеридъ (320—280 г.), ближайшій послѣдователь этой школы, подъ стремленіемъ къ удовольствію понималъ уже нѣчто болѣе высокое. Подъ удовольствіями онъ понималъ не только удовольствія тѣлесныя, но и удовольствія, проистекающія отъ дружбы, семейной жизни, любви къ родителямъ, къ отечеству и т. п.

Самымъ виднымъ представителемъ гедонизма въ древней философіи является *Эпикуръ* (341—270). Доказательство гедонизма онъ ищетъ въ томъ, въ чемъ искалъ его и Аристиппъ. Онъ также исходилъ изъ предположенія, что единственное безусловное благо есть то, къ чему стремятся всѣ живыя существа. Всѣ стремятся къ удовольствію, и поэтому все имѣетъ цѣну только лишь постольку, поскольку способствуетъ достиженію удовольствія. Даже познаніе и добродѣтель имѣютъ цѣнность лишь постольку, поскольку они способствуютъ достиженію удовольствій. Эпикуръ ставилъ духовныя наслажденія выше тѣлесныхъ, чувственныхъ. Цѣлью жизни онъ считалъ не только удовольствія, но также избѣжаніе страданій.

Но поищемъ въ исторіи этики такую систему гедонизма, которая наиболѣе послѣдовательно проводила бы тотъ

[1]) *Ziegler* „Geschichte d. Ethik“. 1881, стр. 146.

принципъ, что удовольствіе есть высшее благо. Такую систему мы находимъ у англійскаго юриста *Бентама* (1748—1832).

Я остановлюсь подробно на системѣ Бентама потому, что на мой взглядъ, если говорить объ утилитаризмѣ вообще, то слѣдуетъ говорить только объ утилитаризмѣ такого рода, какой мы находимъ у Бентама. Только его система представляетъ послѣдовательное изложеніе этого принципа. Сущность его моральной системы можетъ быть выражена слѣдующей фразой: „Дайте мнѣ человѣческія чувства: радости и горести, удовольствіе и страданіе, и я создамъ моральный міръ. Я создамъ не только справедливость, но и благородство, патріотизмъ, филантропію и всѣ высшія добродѣтели въ ихъ чистотѣ и возвышенности“ [1]). Т. е., другими словами, въ нравственной жизни человѣка все зиждется на чувствахъ удовольствія и страданія. Бентамъ разсказываетъ, что онъ долгое время искалъ такую моральную систему, къ которой могъ бы примкнуть. Когда ему случайно попалась въ руки книга *Пристлея,* онъ нашелъ въ ней формулу, написанную курсивомъ: „Наибольшее счастье возможно большаго числа людей“. „При видѣ этой фразы, говоритъ Бентамъ, я воскликнулъ отъ радости: „Эврика!“ (нашелъ), подобно тому, какъ это сдѣлалъ Архимедъ, когда онъ открылъ основной гидростатическій законъ“ [2]).

Главный принципъ, который Бентамъ кладетъ въ основаніе своей моральной системы, есть стремленіе къ удовольствію. „Природа, говоритъ онъ, поставила человѣка подъ владычество двухъ верховныхъ властителей: удовольствія и страданія. Мы имъ обязаны всѣми нашими идеями, мы къ нимъ относимъ всѣ наши сужденія, всѣ опредѣленія нашей жизни. Тотъ, кто думаетъ, что можетъ не подчиняться ихъ вліянію, не знаетъ того, что онъ говоритъ. Единственнымъ предметомъ человѣческихъ стремленій является удовольствіе и устраненіе страданій“ [3]).

Это положеніе Бентамъ, въ противоположность Эпикуру, не доказываетъ. Онъ его просто считаетъ очевиднымъ. Оно не нуждается, по его словамъ, въ доказательствѣ, да и не можетъ быть доказано: простого констатированія вполнѣ достаточно, чтобы всякій согласился съ нимъ.

[1]) Фраза эта принадлежитъ *Guyau* „Morale anglaise contemporaine“. Стр. 5.

[2]) Тамъ же.

[3]) „Oeuvres de Bentham“. V. I. „Principes de Législation“. стр. 11.

Если признать, что достиженіе удовольствія есть единственная цѣль жизни, то оно должно быть также единственнымъ критеріемъ человѣческихъ поступковъ. Другими словами, при оцѣнкѣ нашихъ дѣйствій мы должны принимать въ соображеніе только то, въ какой мѣрѣ именно эта цѣль достигается.

Тотъ принципъ, что при оцѣнкѣ дѣйствій мы должны принимать въ соображеніе, приносятъ ли они намъ удовольствіе или страданіе, онъ называетъ также принципомъ пользы. На первый взглядъ кажется, что у него не было никакого основанія называть свой основной принципъ принципомъ пользы, разъ онъ цѣлью жизни ставитъ удовольствіе. Кажется, что между удовольствіемъ и пользой нѣтъ никакой связи. На самомъ же дѣлѣ Бентамъ такую связь между ними находитъ. По его мнѣнію, идея пользы сама по себѣ есть идея безсодержательная. Она получаетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если мы скажемъ: „Полезно то, что доставляетъ такъ или иначе удовольствіе; не полезно то, что не приноситъ удовольствія“, —тогда все представится въ правильномъ свѣтѣ. Полезна какая-либо вещь не потому, что, благодаря ей достигается какая-нибудь цѣль, а потому, что, благодаря достиженію этой цѣли, получается удовольствіе. Вещь можетъ считаться полезной только въ томъ случаѣ, если она увеличиваетъ общую сумму удовольствія. Напр., столъ полезенъ не потому, что на немъ можно класть предметы, а потому, что онъ служитъ удовольствію того, кто кладетъ предметы [1]).

Итакъ, подъ принципомъ полезности Бентамъ понимаетъ „принципъ, который одобряетъ или не одобряетъ то или другое дѣйствіе, смотря по тому, имѣетъ ли оно тенденцію увеличивать или уменьшать счастье того лица, объ интересѣ котораго идетъ рѣчь, или, другими словами, содѣйствуетъ ли оно его благополучію или противодѣйствуетъ“ [2]). Если такъ, то удовольствіе есть единственное благо; высшее благо есть удовольствіе или сумма удовольствій, доведенная до максимума.

Здѣсь собственно выражается вся нравственная фило-

[1]) Гюйо, ук. соч., стр. 7.

[2]) „Principes de Législation“, стр. 11.

софія Бентама. Можно было бы думать, что такъ какъ Бентамъ здѣсь говоритъ только лишь о личномъ удовольствіи или счастьи, то, слѣдовательно, пока о нравственности въ собственномъ смыслѣ слова онъ ничего не говоритъ, потому что нравственность есть соціальное понятіе. Вѣдь, если бы Робинзонъ Крузое оставался на своемъ островѣ одинъ, то слово „нравственность" совсѣмъ не могло бы существовать на его языкѣ. Вопросъ о нравственности возникаетъ въ тотъ моментъ, когда мы въ нашихъ дѣйствіяхъ имѣемъ въ виду интересы другихъ. На самомъ же дѣлѣ, хотя Бентамъ въ данномъ мѣстѣ говоритъ только лишь объ увеличеніи личнаго счастія, но, какъ мы увидимъ дальше, это равносильно тому, какъ если бы онъ говорилъ объ общемъ счастіи.

Бентамъ предвидитъ рядъ возраженій, которыя ему будутъ приведены. Ему могутъ сказать, что при предположеніи, что цѣль жизни есть доведеніе общей суммы удовольствія до максимума, не могутъ быть объяснены такія понятія, какъ добродѣтель, моральная обязанность и т. п. Въ самомъ дѣлѣ, почему, если главная цѣль жизни есть удовольствіе, мы такъ высоко ставимъ добродѣтель, моральныя обязанности? Существуетъ ли какая-нибудь связь между ними и между удовольствіями? Вѣдь, по теоріи Бентама, добродѣтель только тогда и можетъ имѣть цѣнность, когда она такъ или иначе способствуетъ увеличенію счастія. Въ дѣйствительности добродѣтель тѣсно связана съ чувствомъ удовольствія и страданія. Что касается мнимой „нравственной обязанности", то это есть терминъ, неопредѣленный до тѣхъ поръ, пока идея интереса, пользы не придастъ ему опредѣленности. Совсѣмъ безполезно говорить объ обязанности просто. Выгода, польза связана съ обязанностью, съ долгомъ во всѣхъ случаяхъ жизни. Въ здравой морали долгъ никогда не можетъ заключаться въ чемъ-либо, не обусловленномъ интересами человѣка. Можно положительно утверждать, что если бы мы не доказали, что такое-то дѣйствіе находится въ интересахъ человѣка, то было бы напрасной потерей труда доказывать, что это дѣйствіе есть его долгъ. Слѣдовательно, долгъ безъ связи его съ идеей пользы или удовольствія никакого значенія не имѣетъ. Человѣкъ не можетъ дѣйствовать, руководствуясь какими-нибудь обязанностями. „Каждый человѣкъ дѣйствуетъ въ виду собственныхъ интересовъ. Конечно, это не значитъ, что

онъ всегда понимаетъ, въ чемъ заключается на самомъ дѣлѣ его интересъ, но каждый человѣкъ для себя ближе и дороже, чѣмъ кто-либо другой" [1]).

Для того, чтобы предложенный принципъ достиженія наибольшей суммы счастія не оставался безплоднымъ, нужно показать, какимъ образомъ имъ можно воспользоваться, какимъ образомъ его можно осуществить на практикѣ. Мы только что видѣли, какимъ условіямъ должно удовлетворять какое-либо дѣйствіе, чтобы заслужить названіе хорошаго или нравственнаго. Это дѣйствіе должно стремиться къ достиженію наибольшей суммы счастья. Но спрашивается, какъ можно говорить о наибольшей суммѣ счастія? Развѣ мы умѣемъ измѣрять счастіе? Вѣдь разъ мы говоримъ, что счастіе можетъ быть наибольшимъ или наименьшимъ, то мы предполагаемъ, что оно есть количество, которое можетъ увеличиваться или уменьшаться, а слѣдовательно, оно должно подлежать измѣренію. На этотъ вопросъ Бентамъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что удовольствіе и страданіе могутъ быть измѣряемы, что существуетъ особаго рода, такъ сказать, „нравственная ариѳметика", при помощи которой оказывается возможнымъ измѣрять удовольствія и страданія, и такимъ образомъ опредѣлять, какія удовольствія мы должны предпочитать. Нравственная ариѳметика основана на томъ, что количество удовольствій можетъ быть вычисляемо. Само собою разумѣется, что вычисленіе удовольствій и страданій возможно только въ томъ случаѣ, если они обладаютъ такими признаками, которые дѣлаютъ возможнымъ ихъ сравненіе. Какіе же это признаки? О всякомъ удовольствіи и страданіи можно сказать, что оно обладаетъ слѣдующими признаками: 1) интенсивностью (силой), 2) продолжительностью, 3) вѣрностью, 4) близостью. То-есть, другими словами, какъ бы ни были различны удовольствія и страданія во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, всѣ они имѣютъ опредѣленную интенсивность и опредѣленную продолжительность; о нихъ можно сказать, что они болѣе или менѣе находятся въ нашей власти (это то, что Бентамъ называетъ вѣрностью); о нихъ можно сказать, что они болѣе или менѣе близки къ намъ, т. е. болѣе или менѣе доступны для насъ. Но есть еще признаки удовольствій и страданій. Мы пока разсматривали удоволь-

[1]) „Déontolegie" Гл. I.

ствія и страданія сами по себѣ, но они могутъ быть разсматриваемы и съ точки зрѣнія тѣхъ *послѣдствій*, которыя они за собою влекутъ. Если извѣстное удовольствіе стремится производить удовольствіе того же рода, то это удовольствіе Бентамъ называетъ *плодотворнымъ*. Если извѣстное удовольствіе стремится производить страданіе, то это удовольствіе будетъ *нечистымъ*. Вотъ еще два новыхъ признака, которые, по его словамъ, мы должны принять въ соображеніе: *плодотворность и чистота*. Но примемъ въ соображеніе наличность другихъ индивидуумовъ, и у насъ окажется еще одинъ признакъ. Если мы можемъ сказать о какомъ-либо удовольствіи, что имъ одновременно могутъ пользоваться многіе, то этотъ признакъ мы назовемъ *распространенностью* удовольствія или его *объемомъ*[1]).

Итакъ, всѣ удовольствія, какого бы они ни были происхожденія, будутъ ли это высшія, духовныя или низшія, чувственныя, имѣютъ семь свойствъ.

Бентамъ придавалъ весьма важное значеніе возможности сравненія удовольствій и страданій при помощи указанныхъ признаковъ. Казалось, каждый разъ передъ совершеніемъ того или другого дѣйствія нужно обсудить его съ семи указанныхъ точекъ зрѣнія. Поэтому, для большей легкости запоминанія свойствъ удовольствій и страданій, было придумано мнемоническое стихотвореніе, которое я и привожу въ переводѣ.

> *Сила, продолжительность, вѣрность, близость, плодотворность, чистота.*
> Эти признаки присущи *удовольствіямъ* и *страданіямъ*.
> Такихъ удовольствій ты ищи, если преслѣдуешь *личную* цѣль,
> Если *общественную*, то придай имъ возможно большій *объемъ*.
> *Страданій* же съ этими свойствами ты избѣгай;
> Если *страданія должны* наступить, то придай имъ возможно меньшій *объемъ*.

Имѣя эти данныя, легко опредѣлить свойство какого-либо дѣйствія по сравненію съ свойствомъ какого-либо другого дѣйствія.

Съ точки зрѣнія Бентама, было бы совершенной нелѣпостью доказывать, что какое-либо дѣйствіе содержитъ *внутренніе* признаки, показывающіе, что оно должно

[1]) „Principes de Législation". Гл. VII.

быть отвергнуто или признано. Для Бентама такихъ соображеній не существуетъ. По его мнѣнію, чтобы оцѣнить какое-либо дѣйствіе, нужно, подобно купцу, составить балансъ удовольствій и страданій, т. е. вычислить, какое количество удовольствія можетъ получиться отъ даннаго дѣйствія въ сравненіи съ количествомъ страданій, и если количество удовольствій превыситъ, то дѣйствіе можно назвать хорошимъ, въ противномъ случаѣ—дурнымъ.

Взгляды Бентама лучше всего уясняются, если взять тотъ примѣръ, который онъ самъ въ этомъ случаѣ приводитъ. Положимъ, что мы должны опредѣлить этическую цѣну такого дѣйствія, какъ опьяненіе. Какъ это мы должны сдѣлать? Мы должны опредѣлить то количество удовольствій, которое можетъ принести съ собою это дѣйствіе въ сравненіи съ количествомъ страданій. Съ точки зрѣнія Бентама, нѣтъ возможности доказать, что опьяненіе есть *само по себѣ* дѣйствіе постыдное, унижающее, дурное. По его мнѣнію, доказать, что это дѣйствіе дурное, можно только въ томъ случаѣ, если можно математически показать, что въ немъ количество страданій превосходитъ количество удовольствій. Именно, принявъ въ соображеніе вышеприведенныя свойства удовольствій и страданій, можно произвести вычисленіе, которое покажетъ, что пьянство является дѣйствіемъ невыгоднымъ. Вотъ это вычисленіе. Удовольствіе отъ опьяненія, съ точки зрѣнія *интенсивности, близости и вѣрности*, не оставляетъ желать ничего большаго. Съ этихъ точекъ зрѣнія, пьянство есть дѣйствіе вышаго. Съ этихъ точекъ зрѣнія, пьянство есть дѣйствіе высшаго. Это то, что Бентамъ называетъ въ моральномъ бюджетѣ столбцомъ *прибыли*. Но посмотримъ столбецъ *потери*: прежде всего продолжительность удовольствія отъ пьянства очень незначительна, далѣе, никакой плодотворности и затѣмъ крайняя нечистота удовольствія. Въ самомъ дѣлѣ, удовольствіе отъ пьянства влечетъ за собою, во-1-хъ, непріятное состояніе духа и вредныя послѣдствія для здоровья; во-2-хъ, страданія, которыя могутъ наступить, какъ вѣроятный результатъ болѣзни и ослабленія организма: въ-3-хъ, потеря времени и денегъ: въ-4-хъ, страданіе, производимое въ душѣ тѣхъ, которыя для насъ дороги, напр., матери, жены, ребенка; въ-5-хъ, недовѣріе къ лицу, одержимому порокомъ пьянства; въ-6-хъ, рискъ наказанія (напр., за буйство въ состояніи опьяненія) и стыдъ, сопровождающій его; въ-7-хъ, рискъ наказанія, связанный съ престу-

пленіемъ, которое человѣкъ пьяный способенъ совершить; въ-8-хъ, мученія при мысли о страданіяхъ, ожидаемыхъ въ загробной жизни. Изъ этого разсчета слѣдуетъ заключить, что математически пьянство есть невыгодное дѣйствіе въ томъ смыслѣ, что количество страданій, вызываемыхъ пьянствомъ, слишкомъ велико въ сравненіи съ количествомъ удовольствій; столбецъ возможныхъ потерь значительно превышаетъ столбецъ возможныхъ выгодъ. Поэтому, говоря коммерческимъ языкомъ, пьянство есть разорительное предпріятіе [1]).

Такимъ образомъ найдена возможность опредѣлять свойства дѣйствій. Нравственность дѣлается ариѳметическимъ дѣйствіемъ. Конечно, по мнѣнію Бентама, этотъ процессъ вычисленія не можетъ быть вполнѣ точно совершаемъ передъ каждымъ дѣйствіемъ, но его всегда слѣдуетъ имѣть въ виду, и чѣмъ больше мы имъ пользуемся, тѣмъ болѣе точнымъ будетъ наше этическое сужденіе.

Но вотъ какой пунктъ въ этомъ вычисленіи представляетъ для насъ особенную важность. Такъ какъ, по мнѣнію Бентама, въ удовольствіи принимается во вниманіе только его количество, то выходитъ, что „игра въ бирюльки такъ же хороша, какъ и поэзія, если только количество удовольствія въ одномъ и другомъ случаѣ равно".

До сихъ поръ мы разсматривали дѣйствія, относящіяся къ личнымъ интересамъ каждаго, но въ этихъ дѣйствіяхъ, какъ я выше сказалъ, еще нѣтъ этическаго признака. Этотъ послѣдній является лишь въ тотъ моментъ, когда индивидуумъ совершаетъ дѣйствія, принимая въ соображеніе интересы другихъ. Если, какъ думаетъ Бентамъ, каждый ищетъ свой интересъ, если каждый человѣкъ эгоистъ, то какъ онъ объяснитъ явленія благожелательности, т. е. дѣйствія въ интересахъ другихъ? Какъ онъ объяснитъ фактически существующія благожелательныя дѣйствія?

Объяснить дѣйствія въ интересахъ другого, съ точки зрѣнія Бентама, въ высшей степени трудно. Въ этомъ случаѣ можетъ возникнуть вопросъ о пожертвованіи личнымъ интересомъ. Какъ въ этомъ случаѣ человѣкъ долженъ поступить? Отвѣтить на этотъ вопросъ Бентаму трудно потому, что онъ, какъ мы видѣли, говоритъ, что человѣкъ по природѣ своей эгоистъ. Если онъ эгоистъ, то онъ и дѣйствовать долженъ въ виду своихъ интересовъ. Не взирая на это, Бентамъ находитъ, что человѣкъ можетъ поступиться своими интересами, если только къ этому его можетъ привести разсчетъ, о которомъ было сказано выше. Человѣкъ можетъ дѣйствовать въ интересахъ другихъ, потому что это можетъ способствовать увеличенію его собственнаго счастья. Человѣкъ, конечно, эгоистъ. Но если онъ будетъ сообразоваться только лишь съ эгоистическими побужденіями въ собственномъ смыслѣ, то его счастіе не можетъ достигнуть должной полноты, потому что не достаетъ одного очень важнаго источника удовольствій, именно удовольствій, получающихъ начало въ симпатическихъ чувствахъ. Чтобы открыть для себя этотъ источникъ, человѣкъ долженъ совершать благожелательныя дѣйствія съ пожертвованіемъ личныхъ интересовъ. Онъ совершаетъ благожелательное дѣйствіе по отношенію своему ближнему, это у него вызываетъ чувство радости; созерцая эту радость, онъ получаетъ удовольствіе. Такимъ образомъ, хотя на первый взглядъ кажется, что онъ жертвуетъ своими интересами, въ дѣйствительности же изъ такого рода дѣйствій проистекаетъ несомнѣнная выгода. „Соціальная добродѣтель, говоритъ Бентамъ, есть жертва, которую человѣкъ приноситъ изъ-за собственнаго удовольствія, чтобы получить, служа интересамъ другого, бо̀льшую сумму удовольствія для самого себя" [1]). Я увеличиваю счастіе другого, но, созерцая это счастіе, я и самъ испытываю его, а слѣдовательно увеличиваю и собственное счастіе. Отсюда ясно слѣдуетъ, что я могу, стремясь увеличить свое собственное счастіе, увеличивать счастіе другихъ существъ; служа моимъ интересамъ, я могу служить общему счастію, и наоборотъ, всякій разъ, какъ я увеличиваю общее счастье, я увеличиваю свое собственное счастіе. Между моимъ счастіемъ и счастіемъ другихъ существъ есть гармоническая связь. Изъ исходной точки „мое счастье" можно легко прійти къ формулѣ: „наибольшее счастіе наибольшаго числа людей" [2]).

А если случится, что благожелательное дѣйствіе лишаетъ насъ бо̀льшаго, чѣмъ даетъ, какъ тогда поступить? Воздержаться отъ такого дѣйствія или совершать его? Бентамъ, думаетъ, что дѣйствіе такого рода есть неблагоразуміе,

[1]) „Déontologie". Гл. XI. Guyau. 30—31.

[1]) Déontologie. I.

[2]) Guyau, ук. соч. 22—23.

расточеніе счастія. Для того, чтобы существовала добродѣтель, т. е. выгода, нужно, чтобы существовало равенство между удовольствіемъ жертвуемымъ и удовольствіемъ получаемымъ. Нужно, чтобы я передалъ другому все удовольствіе, которое я теряю; только тогда всеобщее счастіе, т. е. сумма счастія, принадлежащая всѣмъ людямъ, ничего не теряетъ; если же такого равенства не существуетъ, то дѣйствіе должно быть отвергнуто; совершенное самопожертвованіе не только не есть добродѣтель, а, напротивъ, есть порокъ. Бентамъ отвергаетъ самопожертвованіе такъ же, какъ экономистъ отвергаетъ непроизводительную трату. Рѣшительное самопожертвованіе граничитъ съ преступленіемъ, человѣкъ безкорыстный и преступный соприкасаются близко другъ съ другомъ, единственная разница заключается въ томъ, что преступникъ жертвуетъ чужими интересами, а человѣкъ безкорыстный—наоборотъ [1]). Авраамъ и Іеффай должны больше нравиться сторонникамъ утилитаризма, чѣмъ Децій и Курцій. Если бы самопожертвованіе сдѣлалось очень частымъ, то это угрожало бы опасностью для соціальной жизни.

Теорія Бентама можетъ быть названа урегулированнымъ эгоизмомъ. По его мнѣнію, „для діэты можетъ служить лишь чувство эгоизма, хотя для дессерта благожелательныя чувства могутъ служить хорошей прибавкой“, т. е. въ своей дѣятельности человѣкъ долженъ руководствоваться, главнымъ образомъ, эгоистическими чувствами, въ исключительныхъ же случаяхъ могутъ быть предпринимаемы благожелательныя дѣйствія, но они суть только прибавки.

Хотя Бентамъ и указывалъ на существованіе гармоніи между личными интересами и интересами общими [2]), однако онъ очень далекъ отъ смѣшенія личнаго интереса и интереса общаго. „Маленькія жертвы, чтобы поддержать симпатію, и симпатія, чтобы спасти эгоизмъ—вотъ весь Бентамъ“, справедливо замѣчаетъ Гюйо. Благожелательность есть не что иное, какъ посѣвъ въ разсчетѣ на жатву. Человѣкъ, по Бентаму, совершаетъ дѣйствіе такъ, какъ если

[1]) Гюйо, ib. 15.

[2]) Такъ, напримѣръ, онъ говоритъ: „Въ дѣйствительной человѣческой жизни, эмпирически намъ извѣстной, поведеніе, которое приводитъ къ всеобщему счастію, всегда совпадаетъ съ тѣмъ поведеніемъ, которое приводитъ къ счастію дѣйствующаго лица“.

бы кто-либо бросалъ мячъ въ опредѣленную цѣль; этотъ послѣдній можетъ попасть въ цѣль, но можетъ и не попасть, такъ и человѣкъ можетъ правильно разсчитать, можетъ сдѣлать ошибку въ разсчетѣ. Дурное дѣйствіе всегда является результатомъ неправильнаго разсчета. Порокъ долженъ быть опредѣленъ именно такъ, какъ неправильно разсчитанный шагъ. Если конечный результатъ хорошо разсчитанъ, то это—нравственно хорошее дѣйствіе; если разсчетъ совершенъ плохо, то—безнравственное.

Такимъ образомъ, по Бентаму, человѣкъ по природѣ свой эгоистъ, а изъ правильнаго разсчета онъ можетъ сдѣлаться благожелательнымъ, добродѣтельнымъ, пріобрѣсти то, что мы называемъ соціальной добродѣтелью.

Ближайшимъ послѣдователемъ Бентама и продолжателемъ его идей былъ другой англійскій мыслитель *Д. С. Милль* (1806—1873), который именно впервые сталъ употреблять терминъ утилитаризмъ [1]).

Милль опредѣляетъ утилитаризмъ, какъ ученіе, признающее основой нравственности полезность или принципъ наибольшаго счастья (Greatest Happines Principle). Отношеніе между счастіемъ (удовольствіемъ) и пользой Милль изображаетъ слѣдующимъ образомъ. „Всѣ сторонники полезности подъ этой послѣдней понимали не что-нибудь противоположное удовольствію, но именно само удовольствіе, включая сюда и устраненіе страданія; вмѣсто того, чтобы противополагать полезное пріятному, постоянно утверждали, что полезное означаетъ и это послѣднее между прочими вещами“. Утилитаризмъ утверждаетъ, что „дѣйствія хороши, если они способствуютъ счастію; дурны, если они производятъ противоположное счастію“. Подъ счастіемъ понимается удовольствіе и отсутствіе страданія, подъ несчастіемъ (unhappiness) нужно понимать страданіе и лишеніе удовольствія. По этому ученію, только удовольствіе и отсутствіе страданія суть единственныя вещи, которыя желательны сами по себѣ, какъ цѣль, всѣ прочія желательны или вслѣдствіе удовольствія, присущаго имъ самимъ, или вслѣдствіе того, что они составляютъ средство для полученія удовольствія и устраненія страданія [1]).

Милль отвѣчаетъ на возраженія, которыя дѣлались про-

[1]) Терминъ „утилитаризмъ“ собственно былъ раньше извѣстенъ Бентаму, но онъ его не употреблялъ. „Déontologie“. 362.

тивъ утилитаризма. Нѣкоторыя говорили: „утверждать, что жизнь не имѣетъ болѣе высокой цѣли, чѣмъ удовольствія, значитъ обнаруживать пошлый и низменный образъ мыслей. Такая доктрина, по ихъ мнѣнію, достойна развѣ только свиней, съ которыми въ древности обыкновенно сравнивали эпикурейцевъ. На такое сравненіе эпикурейцы обыкновенно отвѣчали, что не они, а ихъ противники унижаютъ человѣческую природу, потому что считаютъ человѣка не способнымъ имѣть какія-либо другія удовольствія, кромѣ тѣхъ, которыя способны имѣть только свиньи". Сравненіе эпикурейскаго идеала жизни съ жизнью животнаго не соотвѣтствуетъ представленію человѣка объ удовольствіи или счастіи. Люди имѣютъ потребности болѣе возвышенныя, чѣмъ просто чувственныя влеченія. Чтобы отвѣтить на это возраженіе противниковъ утилитаризма, слѣдуетъ только признать что при разсмотрѣніи удовольствій нельзя ограничиваться одной оцѣнкой только интенсивности удовольствій, количества удовольствій, какъ это предлагалъ дѣлать Бентамъ, но слѣдуетъ принимать въ соображеніе также и качество удовольствія. Тогда это возраженіе утратитъ всякую силу". „Я не вижу, говоритъ Милль, никакого противорѣчія съ принципомъ утилитаризма въ томъ, чтобы признать, что извѣстные виды удовольствія болѣе желательны и имѣютъ бо́льшую цѣну, чѣмъ удовольствія другого рода, и напротивъ, по моему мнѣнію, было бы совершенною нелѣпостью утверждать, что удовольствія находятся въ зависимости отъ ихъ количества, тогда какъ при оцѣнкѣ всѣхъ другихъ вещей мы принимаемъ во вниманіе какъ количество, такъ и качество". Что дѣйствительно мы оцѣниваемъ удовольствія съ точки зрѣнія качества, показываетъ то обстоятельство, что едва ли много найдется такихъ людей, которые, если бы имъ обѣщали, что они вполнѣ испытываютъ наслажденія животнаго, согласились бы промѣнять свою человѣческую жизнь на жизнь какого-либо животнаго. Умный человѣкъ не согласится превратиться въ глупца, образованный въ невѣжду, совѣстливый не пожелаетъ превратиться въ мошенника, хотя бы они и были убѣждены, что глупецъ, невѣжда и мошенникъ гораздо болѣе ихъ довольны своей судьбой. Конечно, чѣмъ ниже организація какого-либо существа, тѣмъ легче оно можетъ быть удовлетворено; чѣмъ выше духовное развитіе, тѣмъ разнообразнѣе потребности, тѣмъ труднѣе для даннаго существа найти для себя удовлетвореніе, но тѣмъ не менѣе существо съ высшей организаціей никогда не позавидуетъ существу съ низшей организаціей и не пожелаетъ сдѣлаться таковымъ, хотя бы отъ этого могло воспослѣдовать полное удовлетвореніе потребностей. Свою не вполнѣ удовлетворенную жизнь оно ставитъ выше удовлетворенной жизни низшаго свойства, потому что онъ принимаетъ въ соображеніе качество наслажденій. Вотъ почему Милль могъ сказать: „лучше быть неудовлетвореннымъ человѣкомъ, чѣмъ довольной свиньей; неудовлетвореннымъ Сократомъ, чѣмъ довольнымъ глупцомъ". Это значитъ, другими словами, лучше совсѣмъ не имѣть никакихъ удовольствій, чѣмъ имѣть удовольствія низменнаго свойства.

[1]) Цитирую по его „Utilitarianism" въ изд. Douglas'a. „The Ethics of John Stuart Mill". 1897.

Если мы сравнимъ Милля съ Бентамомъ, то увидимъ между ними громадное различіе. Милль, вопреки Бентаму, вводитъ понятіе качества удовольствія, которое находится въ зависимости отъ причинъ, производящихъ удовольствіе, т. е. то, чего Бентамъ никогда признать не могъ, разъ онъ утверждалъ, что „игра въ бирюльки также хороша, какъ и поэзія, если только въ одномъ и въ другомъ случаѣ количество удовольствія равно".

На возраженіе противниковъ утилитаризма, которые говорили, что люди могутъ жить безъ счастія, что люди способны жертвовать своимъ счастіемъ, Милль замѣчаетъ, что утилитаризмъ также признаетъ способность жертвовать своимъ личнымъ счастіемъ для счастія другихъ, утилитаризмъ отрицаетъ только, чтобы это самопожертвованіе могло быть благомъ само по себѣ. Утилитаризмъ утверждаетъ, что безплодна та жертва, которая не увеличиваетъ общей суммы счастія. Онъ одобряетъ только то самоотверженіе, которое имѣетъ въ виду счастье другихъ, счастье всего человѣчества, или отдѣльныхъ индивидуумовъ, и это послѣднее, разумѣется въ предѣлахъ интересовъ человѣчества. „Противники утилитаризма, говоритъ Милль, рѣдко бываютъ настолько справедливы, чтобы признавать, что счастіе, составляющее утилитарный критерій нравственности, не есть собственное счастіе дѣйствующаго лица, но счастіе, обнимающее всѣхъ. Въ золотомъ правилѣ Іисуса Назаретскаго мы находимъ цѣликомъ духъ утилитарной этики: поступать такъ, какъ каждый желаетъ, что-

бы съ нимъ поступали, или любить ближняго своего, какъ самого себя. Это же составляетъ идеалъ совершенства утилитарной морали".

Милль энергично протестовалъ противъ тѣхъ, которые толковали утилитарный критерій въ смыслѣ эгоистическомъ. Критерій утилитарной морали не есть наибольшее счастіе дѣйствующаго лица, но наибольшая сумма общаго счастія; то счастіе, которое онъ признаетъ руководящимъ принципомъ человѣческихъ поступковъ, не есть личное эгоистическое счастіе, а счастіе всѣхъ; онъ требуетъ отъ человѣка въ отношеніи къ своему личному счастію и къ счастію другихъ строгаго безпристрастія, на какое можетъ быть способенъ посторонній, вполнѣ безпристрастный зритель. Легко видѣть, что и въ этомъ пунктѣ Милль отличается отъ Бентама.

Противники утилитаризма утверждали, что человѣкъ имѣетъ и другія цѣли, кромѣ счастія, и слѣдовательно, счастіе не есть единственное мѣрило добра и зла. Есть еще и добродѣтели, къ которымъ человѣкъ можетъ стремиться, какъ къ чему-то такому, что желательно само по себѣ, къ чему человѣкъ стремится совершенно безкорыстно, безъ какихъ-либо надеждъ получить удовольствіе или достигнуть счастія.

По мнѣнію Милля, утилитаризмъ не отрицаетъ, что добродѣтель можетъ быть желаема совершенно безкорыстно, ради самой себя, безъ какой бы то ни было надежды на счастіе. Но въ дѣйствительности это—иллюзія, объясняющаяся случайными причинами. На самомъ дѣлѣ между добродѣтелью и счастіемъ есть связь, которая случайно утрачена. Первоначально человѣкъ стремился къ добродѣтели, потому что надѣялся, благодаря ей, достигнуть счастія. Теперь человѣкъ стремится къ ней безъ такихъ надеждъ. Но мы это легко можемъ объяснить, если вспомнимъ, что мы вѣдь и къ деньгамъ тоже стремимся, повидимому, совершенно безкорыстно, ради нихъ самихъ, между тѣмъ какъ несомнѣнно, что къ нимъ мы прежде стремились ради полученія какого-либо удовольствія. Деньги сами по себѣ не болѣе желательны, чѣмъ какіе-либо блестящіе камешки. Главное ихъ достоинство въ нашихъ глазахъ состоитъ въ томъ, что на нихъ можно купить другія вещи, и слѣдовательно, если онѣ составляютъ для насъ предметъ желанія, то не сами по себѣ, а какъ средство имѣть желаемое.

Но отчего человѣкъ стремится къ деньгамъ самимъ по себѣ? Это объясняется слѣдующими психологическими причинами. Мы первоначально стремились къ нимъ, какъ къ средству для достиженія удовольствія, а такъ какъ наши желанія направляются непосредственно на деньги, а не на тѣ удовольствія, которыя, благодаря имъ, получаются, то мы какъ будто забываемъ, къ чему собственно мы должны были стремиться, и такъ какъ это повторялось очень много разъ, то кончилось тѣмъ, что мы теперь стремимся къ деньгамъ самимъ по себѣ. Нашей первоначальной цѣлью было удовольствіе, а деньги средствомъ. Благодаря продолжительной привычкѣ, средство сдѣлалось цѣлью. Точно такимъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ добродѣтелью. Она первоначально была желательна, какъ средство для достиженія счастья, но потомъ въ силу того, что средство можетъ превратиться въ цѣль, какъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ съ деньгами, она становится желательной сама по себѣ. Но само собою разумѣется, что человѣкъ не имѣетъ ни малѣйшаго желанія быть добродѣтельнымъ ради того только, чтобы быть добродѣтельнымъ; добродѣтели онъ желаетъ только потому, что она сама составляетъ средство для достиженія счастія.

Такимъ образомъ то обстоятельство, что мы теперь можемъ стремиться къ добродѣтели самой по себѣ, не доказываетъ, что мы можемъ вообще желать ее безкорыстно; напротивъ, мы первоначально стремились къ ней только потому, что, благодаря ей, мы могли достигнуть счастія; вслѣдствіе же продолжительной привычки средство превратилось въ цѣль.

Самый трудный вопросъ этики состоитъ въ томъ, чтобы показать, что человѣкъ долженъ стремиться не только къ личному счастію, или удовольствію, но и къ счастью другихъ. Мы видѣли, что, по Бентаму, человѣкъ долженъ стремиться къ счастію другихъ потому, что это можетъ способствовать увеличенію собственнаго счастія. Милль становится на совсѣмъ иную точку зрѣнія. Для доказательства перехода отъ личнаго интереса къ общему, Милль приводитъ одно психологическое соображеніе, уже совсѣмъ не совмѣстимое съ исходнымъ положеніемъ утилитаризма; именно онъ признаетъ чувство единства съ себѣ подобными. Въ человѣческой природѣ, по мнѣнію Милля, существуетъ могущественное естественное чувство, которое можетъ служить

прочной основой для морали утилитаризма; эта прочная основа есть *чувство общительности*, присущее человѣчеству —желаніе единенія съ нашими ближними, которое теперь уже является могущественнымъ принципомъ въ человѣческой природѣ и принадлежитъ къ числу тѣхъ свойствъ человѣка, которыя съ ростомъ цивилизаціи постоянно возрастаютъ въ своей силѣ. По мѣрѣ того, какъ общество растетъ и общественныя узы крупнутъ, индивидуальныя стремленія все болѣе и болѣе отождествляются съ общимъ благомъ; человѣкъ, такъ сказать, инстинктивно приходитъ мало-по малу къ тому, что начинаетъ сознавать себя существомъ, которое по самой природѣ своей необходимо должно принимать участіе въ интересахъ себѣ подобныхъ, и это стремленіе къ общему благу становится, наконецъ, для человѣка столь же необходимымъ и естественнымъ условіемъ его существованія, какъ физическія условія существованія. Съ каждымъ шагомъ на пути прогресса постоянно усиливаются тѣ вліянія, которыя по самой природѣ своей стремятся возбудить въ каждомъ индивидуумѣ чувство *единенія* съ другими людьми, и чувство это можетъ развиться до такого совершенства, что для человѣка сдѣлается невозможнымъ не только желаніе, но даже и самая мысль о такомъ личномъ благѣ, которое въ то же время не было бы благомъ всѣхъ. Въ большей части индивидуумовъ это чувство теперь значительно слабѣе ихъ эгоистическихъ стремленій и часто даже совершенно въ нихъ отсутствуетъ, но въ тѣхъ, у кого оно есть, оно имѣетъ совершенно характеръ естественнаго чувства. Только тѣ немногіе люди, у которыхъ нѣтъ никакого нравственнаго чувства, могутъ оставаться совершенно чуждыми общему благу и не принимать въ достиженіи его никакого участія, если этого не требуетъ ихъ личный интересъ.

Если мы въ этомъ пунктѣ сравнимъ Милля съ Бентамомъ, то увидимъ огромную разницу между ними, происходящую вслѣдствіе признанія Миллемъ чувства общественности, которое въ корнѣ подрываетъ Бентамовское признаніе эгоизма исходной точкой морали. По Бентаму, человѣкъ разсчитываетъ, долженъ ли онъ содѣйствовать благу другихъ или же нѣтъ; по Миллю, онъ обладаетъ такими чувствами, которыя необходимо побуждаютъ его содѣйствовать общему благу. По Бентаму, человѣкъ долженъ разсчитать, выгодно ли для него въ томъ или другомъ случаѣ сover-

шить то или другое благожелательное дѣйствіе. Если по обсужденіи окажется, что дѣйствіе это не таково, то отъ него нужно отказаться. Въ дѣйствія человѣка входитъ извѣстный *разсчетъ*. Совсѣмъ не то у Милля. Здѣсь разсчету не придается значенія, а у человѣка есть *чувство солидарности*, возникающее вслѣдствіе совмѣстной соціальной жизни, которое и производитъ то, что онъ совершаетъ благожелательныя дѣйствія.

Несмотря на это различие въ объясненіи благожелательныхъ дѣйствій, по существу система Бентама и Милля тождественны. Одинъ и другой считаютъ, что человѣкъ долженъ стремиться къ увеличенію общей суммы счастья, что это послѣднее только и можетъ служить критеріемъ для оцѣнки человѣческихъ дѣйствій.

Въ слѣдующей главѣ мы увидимъ, что утвержденіе, по которому удовольствіе или счастіе есть конечный критерій человѣческихъ дѣйствій, ни съ какой точки зрѣнія защищаемо быть не можетъ.

Литература.

Ziegler. Geschichte der Ethik. Erste Abtheilung. Die Ethik der Griechen und Römer. 1881.

Избранныя сочиненія *І. Бентама*. Введеніе въ основанія нравственности и законодательства. Избранныя сочиненія. Спб. 1867.

Сокращенный переводъ „Принциповъ законодательства“ содержится также въ изданіи „Библіотеки экономистовъ“: Давидъ Юмъ. „Опыты“ и Іеремія Бентамъ. „Принципы законодательства“. М. 1896.

Guyau. Morale anglaise contemporaine. 1885 (русск. перев. Современная англійская моральная философія“. 1900).

Jodl. Geschichte der Ethik. B. II. Cap. XV.

Милль. Утилитаріанизмъ и о свободѣ. 3-е изд. Спб. 1900.

Douglas. The Ethics of John Stuart Mill. 1897. (Содержитъ собраніе статей Милля, имѣющихъ отношеніе къ этикѣ).

Douglas. John Stuart Mill. 1897.

Зенгеръ. Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведенія. Спб. 1903.

Bain. Mental and Moral Science. 1884.

Гижицкій. Основы морали. 1895. (Представитель своеобразной формы утилитаризма).

Мальцевъ А. Нравственная философія утилитаризма. Спб. 1879.

Михайловскій Н. Сочиненія т. III. (статьи: „Что такое счастье“? и „Критика утилитаризма“. Представитель утилитаризма въ русской литературѣ).

ГЛАВА XXI-я.

Критика утилитаризма.

Въ прошлой главѣ мы видѣли, что, по ученію утилитаристовъ, человѣчество призвано осуществить „наибольшую сумму счастья наибольшаго числа людей“. Вслѣдствіе этого удовольствіе или счастье является высшимъ благомъ, конечною цѣлью жизни и критеріемъ нравственности.

Предполагая показать, что система утилитаризма не представляетъ собою правильнаго выраженія фактовъ нравственной жизни, я считаю нужнымъ предупредить, что намѣренъ критиковать ее исключительно съ точки зрѣнія логической. Дѣло въ томъ, что многіе противники утилитаризма, подставляя вмѣсто термина „счастье“ терминъ „выгода“, польза, относились съ большимъ презрѣніемъ къ системѣ утилитаризма, какъ къ такой системѣ, которая можетъ доказывать, что конечною цѣлью человѣческой жизни является полезность, выгода. Если бы такое толкованіе теоріи утилитаризма и имѣло какое-нибудь основаніе, то все-таки мы не имѣли бы права отвергать ее, такъ какъ теорія должна быть принимаема потому, что она истинна, а не потому, что она поставляетъ возвышенныя задачи. Да, наконецъ, слѣдуетъ сказать, что упрекъ въ недостаточной возвышенности этой теоріи также совершенно неоснователенъ. Что, напримѣръ, гедонистическое ученіе Эпикура было дѣйствительно возвышенно, ясно доказывается тѣмъ, что его „мудрецъ“, т. е. идеальный человѣкъ, надѣляется чрезвычайно благородными чертами [1]). О Бентамѣ извѣстно, что онъ всю свою жизнь и всю дѣятельность отдавалъ на общее благо, и что вообще онъ очень близко принималъ къ сердцу ин-

[1]) См. *Zeller*. Philosophie der Griechen. Dritter Theil. Erste Abtheilung. 1880. стр. 448 и д.

тересы человѣчества, повсюду стараясь провести принципъ наибольшаго счастья наибольшаго числа людей [1]).

Нельзя сказать, что утилитаризмъ есть абсолютно ложная теорія. Скорѣе можно сказать, что онъ содержитъ часть истины, но не всю истину, что онъ является одностороннимъ выраженіемъ фактовъ. Я буду разбирать отдѣльно теоріи Бентама и Милля, потому что между ученіемъ одного и другого есть очень существенное различіе.

Мы видѣли, что, по мнѣнію Бентама, человѣкъ—эгоистъ, и что онъ благожелателенъ къ другимъ только потому, что это удовлетворяетъ его личнымъ интересамъ. Эгоизмъ—исходный пунктъ его моральной системы. Мы видѣли также, что онъ не могъ доказать, какимъ образомъ изъ эгоизма могутъ быть выведены соціальныя добродѣтели. Мы видѣли, что онъ долженъ былъ отвергнуть самоотверженіе, которымъ полна исторія и жизнь.

Еще важнѣе тотъ пунктъ теоріи Бентама, по которому удовольствія и страданія могутъ быть болѣе или менѣе точно разсчитаны. Съ этимъ утвержденіемъ въ настоящее время едва ли кто-нибудь согласится. Что одно удовольствіе можетъ быть сравниваемо съ другимъ однороднымъ удовольствіемъ—это еще, пожалуй, можно допустить, что удовольствія не могутъ быть сравниваемы со страданіями—это прямо вытекаетъ изъ того психологическаго положенія, что между удовольствіями и страданіями нѣтъ ничего общаго; это—два совершенно разнородныхъ явленія, такихъ же разнородныхъ, какъ цвѣтъ и звукъ: подобно тому, какъ цвѣтъ и звукъ не могутъ быть сравниваемы другъ съ другомъ, такъ не можемъ мы сравнивать удовольствія съ страданіемъ. Можемъ ли мы, напр., сказать, что удовольствіе отъ какой-нибудь прекрасной мелодіи эквивалентно страданію, получающемуся отъ горечи хинина. Удовольствіе и страданіе не могутъ быть выражены при помощи какихъ-либо чиселъ, они несоизмѣримы.

[1]) Благодаря ему, въ Англіи произошли серьезныя реформы въ организаціи парламента и муниципальныхъ учрежденій, смягченіе уголовнаго законодательства, отмѣна ссылки, введеніе исправительной системы, основанной на законахъ морали, усовершенствованіе суда присяжныхъ. Онъ лелѣялъ мысль о всеобщемъ мирѣ. Наканунѣ французской революціи онъ излагалъ выгоды всеобщаго разоруженія и приглашалъ Францію и Англію подать примѣръ въ этомъ дѣлѣ. Объ этомъ см. ст. *Раффаловича* въ книгѣ, которая процитирована выше на стр. 341. „Давидъ Юмъ и Іеремія Бентамъ“. М. 1896. стр. XXX—XXXI.

На это могутъ возразить, что вѣдь, на самомъ дѣлѣ, въ практической жизни мы выбираемъ между дѣйствіемъ, которое можетъ доставить намъ удовольствіе и страданіе, и между другимъ дѣйствіемъ, которое также можетъ доставить удовольствіе и страданіе, другими словами, мы выбираемъ потому, что измѣряемъ, мы вычисляемъ, что одно дѣйствіе можетъ доставить намъ большее количество удовольствій или страданій. Но это разсужденіе неправильно. То обстоятельство, что мы выбираемъ между тѣмъ или другимъ дѣйствіемъ, вовсе не доказываетъ, что мы измѣряемъ удовольствія и страданія мы просто предпочитаемъ тѣ или другія дѣйствія: мы часто тому или другому дѣйствію оказываемъ предпочтеніе, зависящее отъ внутреннихъ свойствъ самого дѣйствія. Положимъ, студенту предстоитъ принять участіе въ какой-нибудь пирушкѣ въ обществѣ друзей; участіе въ этой пирушкѣ можетъ на самомъ дѣлѣ доставить ему большую сумму удовольствій; положимъ, онъ отказывается отъ этой пирушки для того, чтобы на тѣ деньги, которыя онъ могъ истратить на нее, купить книгу, которая вообще можетъ ему понадобиться. Здѣсь онъ не дѣлаетъ выбора между однимъ удовольствіемъ и другимъ, а просто выбираетъ второе дѣйствіе въ силу его внутренняго достоинства. Ему представляется болѣе подходящимъ тратить деньги на то, что способствуетъ его образованію, чѣмъ на удовольствія просто. То же самое можно видѣть и на другихъ примѣрахъ. Мы отдаемъ предпочтеніе тому или другому дѣйствію вслѣдствіе его внутреннихъ достоинствъ, а не вслѣдствіе того, что оно доставляетъ большее количество удовольствія. Внутреннее свойство зависитъ отъ самого дѣйствія, отъ его значенія, а вовсе не отъ интенсивности доставляемаго имъ удовольствія.

Вычислять количество удовольствій можно было только въ томъ случаѣ, если бы существовали удовольствія и страданія просто, если бы, напр., страданіе отъ зубной боли и страданіе отъ потери состоянія были однородны, если бы, напр., удовольствіе отъ слушанія прекрасной мелодіи и удовольствіе отъ удовлетворенія голода были однородны. На самомъ дѣлѣ этого утверждать никакъ нельзя. Въ дѣйствительности, удовольствіе само по себѣ, отвлеченно, не существуетъ, а получаетъ свою характерную окраску отъ предмета, доставляющаго удовольствія. Напр., удовольствіе отъ пріобрѣтенія денегъ и удовольствіе отъ удовлетворенія

честолюбія настолько отличны другъ отъ друга, что нельзя говорить объ удовольствіяхъ, не указавъ источника, изъ котораго они получаются, нельзя говорить объ удовольствіи просто.

Слѣдовательно, утилитаристы не правы, предлагая сравнивать удовольствія просто; необходимо обратить вниманіе на то, что̀ вызываетъ удовольствіе, на качество удовольствія.

Въ тѣсной связи съ вычисленіемъ удовольствія находится и вопросъ о распредѣленіи удовольствій или счастья. Чтобы быть добродѣтельнымъ, я долженъ правильно распредѣлить то количество счастья, на которое я хочу увеличить общую сумму счастья. По смыслу утилитаристической теоріи, когда мы собираемся увеличить общую сумму счастья, мы должны правильно разсчитать и принять въ соображеніе какъ тѣхъ, которые будутъ нашимъ дѣйствіемъ облагодѣтельствованы, такъ и тѣхъ, которые вслѣдствіе нашихъ дѣйствій получатъ страданіе. Для того, чтобы мы могли произвести этотъ разсчетъ, мы должны принять въ соображеніе и то положеніе, которое принято у утилитаристовъ, именно, что каждый долженъ считаться за одного и ни одинъ не долженъ считаться больше, чѣмъ за одного. Безъ этого положенія то вычисленіе не могло бы быть произведено. Но можно ли согласиться съ этимъ положеніемъ? Конечно, нѣтъ. Люди такъ сильно отличаются другъ отъ друга по своимъ физическимъ умственнымъ и нравственнымъ свойствамъ, что каждаго считать за одного совсѣмъ не представляется возможнымъ. Но разъ этого положенія признать нельзя, то и самое вычисленіе совершенно невыполнимо, потому что размѣръ удовольствія совершенно измѣняется, если оно попадаетъ одному индивидууму съ одними нравственными и умственными свойствами, или если оно приходится на долю другого индивидуума съ другими нравственными свойствами. Такимъ образомъ, при допущеніи основного предположенія Бентама, именно необходимости вычисленія удовольствій, никакъ нельзя было бы объяснить факта распредѣленія удовольствій, а безъ этого немыслима никакая добродѣтель, а слѣдовательно, и моральная жизнь [1]).

---

[1]) На этотъ недостатокъ утилитаризма указалъ *Г. Спенсеръ* въ „Данныхъ этики“ § 83 и д.

Другой глава утилитарной школы, Д. С. Милль, какъ мы видѣли, говоритъ, что человѣкъ долженъ дѣйствовать для увеличенія общаго счастья, онъ долженъ стремиться къ общему благу. Но спрашивается, почему я долженъ увеличивать общую сумму счастья, исключая изъ этой суммы собственное счастье? Милль предполагаетъ, что вопросы этого рода не допускаютъ доказательствъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова, но тѣмъ не менѣе онъ думаетъ, что могутъ быть представлены соображенія, которыя могутъ сдѣлать это положеніе убѣдительнымъ.

Доказательство это, на которое я обращаю вниманіе вслѣдствіе его особенной оригинальности, сводится къ слѣдующему. Оно основывается на томъ фактѣ, что каждый индивидуумъ желаетъ для себя счастья. Это—фактъ несомнѣнный. Изъ этого факта можно доказать, что общее счастье, т. е. счастье всѣхъ людей должно быть желаемо. Нужно признать, что „счастье есть благо", именно, „счастье каждаго лица есть благо для этого лица", а изъ этого слѣдуетъ, что общее благо есть благо для всѣхъ и въ томъ числѣ и для меня, такъ какъ я принадлежу къ совокупности всѣхъ; я, слѣдовательно, долженъ стремиться къ этому общему благу.

Это очень неясное доказательство того, что мы должны стремиться къ общему счастью, нужно понимать слѣд. образомъ. Я стремлюсь къ моему счастью, это есть благо для меня; ты стремишься къ твоему счастью, это есть твое благо; онъ стремится къ своему счастью, это есть его благо, слѣдовательно, общее счастье есть общее благо, а слѣдовательно и мое. „Въ этомъ аргументѣ дѣлается выводъ, говоритъ *Макензи* [1]), что такъ какъ мои удовольствія суть благо для меня, твои—для тебя, его удовольствія для него, то поэтому мои удовольствія+твои удовольствія+его удовольствія—суть благо для меня+для тебя+для него".

Но всякій можетъ видѣть недостаточность этого аргумента. Изъ того факта, что мы стремимся къ личному счастью, нельзя доказать, что мы должны стремиться къ общему счастью [2]).

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію психологическаго обоснованія утилитаризма. Утилитаризмъ утверж-

[1]) „Manual of Ethik". 3-е изд. 1897. стр. 219.
[2]) Опроверженіе этого аргумента см. у *Макензи* вышеуказанное соч

даетъ, что всѣ живыя существа, въ томъ числѣ и люди, всегда и вездѣ стремятся къ удовольствію. Удовольствіе или освобожденіе отъ страданія есть единственная вещь, которая абсолютно желается; всѣ прочія вещи составляютъ предметъ стремленія не ради ихъ самихъ, но какъ средство для достиженія удовольствія. Это нужно понимать слѣдующимъ образомъ. Напр., мы видимъ, что рабочій работаетъ на фабрикѣ. Можемъ ли мы сказать, что работа на фабрикѣ есть конечная цѣль дѣятельности рабочаго? Разумѣется, нѣтъ. Работа на фабрикѣ служитъ средствомъ заработать деньги. Но заработать деньги опять не есть конечная цѣль его дѣятельности: деньги являются только средствомъ для удовлетворенія потребностей. Удовлетвореніе потребностей само по себѣ опять-таки не является конечною цѣлью дѣятельности рабочаго: оно, по мнѣнію утилитариста, является средствомъ для полученія удовольствія или счастья. Удовольствіе или счастье уже не есть средство для достиженія чего-нибудь, оно есть цѣль сама по себѣ. Мы къ нему стремимся ради его самого. Оно и есть конечная цѣль человѣческой жизни и дѣятельности, оно желается нами абсолютно.

Такимъ образомъ утилитаристы доказываютъ абсолютную цѣнность удовольствія тѣмъ, что человѣческая природа фактически оцѣниваетъ его такимъ образомъ. Моралистъ въ этомъ случаѣ играетъ роль не законодателя, а истолкователя человѣческой природы, онъ не говоритъ, что хотя человѣческая природа и не оцѣниваетъ удовольствія, какъ абсолютно цѣнное, но она должна была бы это дѣлать. Онъ утверждаетъ, что каждый человѣкъ стремится къ удовольствію, слѣдовательно, удовольствіе желательно. Очевидно, такимъ образомъ, что утилитаризмъ или гедонизмъ доказывается эмпирически [1]).

Но можно показать, что это психологическое доказательство утилитаризма неправильно.

Если бы это психологическое положеніе было доказано, именно, что живыя существа цѣлью своихъ дѣйствій поставляютъ достиженіе удовольствій, то принципъ утилитаризма можно было бы считать доказаннымъ. Его можно было бы считать безспорнымъ, если бы этотъ психологическій принципъ, на который утилитаристы ссылаются, былъ безспор-

[1]) См. *Paulsen*. „System d. Ethik". I. 226.

нымъ; въ дѣйствительности же, если его и нельзя считать безусловно ложнымъ, то, во всякомъ случаѣ, онъ нуждается въ очень значительныхъ ограниченіяхъ.

Обратимъ вниманіе на то, какъ формулируютъ это основное положеніе утилитаристы. Они говорятъ: „живыя существа стремятся къ достиженію удовольствія и къ устраненію страданія", „цѣлью человѣческой воли является достиженіе удовольствій и устраненіе страданія", „единственнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій является удовольствіе".

Если мы постараемся точно употреблять терминъ цѣль, то мы увидимъ, что въ дѣйствительности живыя существа цѣлью своихъ дѣйствій ставятъ вовсе не удовольствія, а нѣчто совершенно иное, что мы могли бы назвать объективнымъ содержаніемъ; въ представленіи этого содержанія представленіе удовольствій и страданій отступаетъ на задній планъ.

Сначала разсмотримъ, что̀ называется цѣлью волевой дѣятельности.

Если мы собираемся совершить какое-либо дѣйствіе, то въ нашемъ сознаніи является представленіе этого дѣйствія. Напр., я рѣшаю написать письмо своему брату. Я тотчасъ представляю себѣ предварительно картину этого дѣйствія, что я сяду за столъ, что я возьму въ руки перо, что передо мною будетъ лежать бумага, что я буду производить извѣстныя движенія, и что результатомъ этихъ движеній явятся на бумагѣ извѣстные знаки, которые будутъ выражать извѣстныя мысли. Это сознательное представленіе дѣйствія, которое должно совершиться, составляетъ характерную черту волевого дѣйствія. Возьмемъ другой примѣръ. Я не знаю, что̀ мнѣ въ данную минуту предпринять, писать ли письмо или итти гулять. Послѣ нѣкотораго раздумья, я рѣшаю писать письмо, потому что я представляю себѣ, что, если отъ меня не будетъ получено своевременно извѣстія, то обо мнѣ будутъ безпокоиться. Вотъ это представленіе, опредѣляющее мое дѣйствіе, и называется мотивомъ. Оно также является характернымъ для волевого дѣйствія.

Мы въ каждомъ дѣйствіи, имѣющемъ произвольный, волевой характеръ, можемъ различить два момента. Я передъ совершеніемъ сознательнаго, произвольнаго дѣйствія представляю себѣ не только то дѣйствіе, которое совершу,

но и тѣ причины, которыя заставляютъ меня совершить именно это дѣйствіе. Въ этомъ сложномъ представленіи особую роль играетъ представленіе причинъ, почему я избираю именно это дѣйствіе. Мнѣ кажется, что я и дѣйствіе самое совершаю для того, чтобы въ результатѣ получилось то, почему я совершаю это дѣйствіе. Я эту причину моего дѣйствія могу назвать, поэтому, цѣлью моего дѣйствія.

Замѣтивъ эту терминологію, мы можемъ такъ формулировать гедонистическое ученіе. Оно именно утверждаетъ, что единственная цѣль волевыхъ дѣйствій, которая въ качествѣ мотива можетъ производить дѣйствіе, есть достиженіе удовольствія и устраненіе страданія, т. е. другими словами, по мнѣнію гедонистовъ, когда человѣкъ собирается совершить какое-либо дѣйствіе, то въ его представленіи непремѣнно рисуется то удовольствіе, котораго онъ достигнетъ, или то страданіе, котораго онъ избѣгнетъ. По этой теоріи, человѣкъ ѣстъ потому, что онъ отъ такого процесса ожидаетъ облегченія отъ страданій голода и надѣется получить удовольствіе отъ насыщенія пищей. Онъ ложится спать потому, что думаетъ этимъ избѣжать страданій отъ усталости; онъ мститъ, чтобы избавиться отъ страданій оскорбленія и получить удовольствіе отъ возмездія; онъ помогаетъ и приноситъ жертвы, чтобы освободиться отъ страданія и получить удовольствіе отъ переживанія совмѣстнаго наслажденія; онъ избѣгаетъ опасности, потому что онъ избѣгаетъ страданія смерти и стремится наслаждаться жизнью; онъ бросается въ опасность, потому что боится страданія отъ стыда и стремится къ удовольствію отъ славы. Онъ беретъ, наконецъ, на себя мученическую смерть, потому что не переноситъ страданія подчиненія, и стремится къ удовольствію отъ тріумфа [1]).

Намъ предстоитъ разсмотрѣть, дѣйствительно ли психологически правильно, что, когда мы собираемся совершить то или другое дѣйствіе, то мы цѣлью этого дѣйствія непремѣнно поставляемъ достиженіе удовольствія или устраненіе страданія. Если мы разсмотримъ большинство человѣческихъ дѣйствій, то окажется, что именно въ большинствѣ дѣйствій мы такихъ цѣлей не поставляемъ. Я говорю о большинствѣ дѣйствій и не прибавляю при этомъ

[1]) *Gomperz*. „Kritik des Hedonismus". 1898. стр. 25.

„волевыхъ“, потому что въ число дѣйствій, которыя человѣкъ можетъ совершать, входятъ и дѣйствія такъ называемыя инстинктивныя, и дѣйствія подъ вліяніемъ влеченія, и привычныя дѣйствія, которыя не сопровождаются яснымъ представленіемъ того, что̀ нами будетъ достигнуто, и которыя, тѣмъ не менѣе, тоже относятся къ числу такихъ дѣйствій, результатомъ которыхъ является достиженіе удовольствія и устраненіе страданій.

Есть факты, которые, кажется, прямо говорятъ въ пользу гедонистической теоріи. Напр., я иду въ театръ, чтобы посмотрѣть какую-нибудь смѣшную пьесу и получить отъ этого удовольствіе. Въ этомъ случаѣ, конечно, представленіе чувства удовольствія можетъ быть цѣлью моего дѣйствія или можетъ привести мою волю въ дѣятельное состояніе. Такихъ примѣровъ можно было бы привести много, но они, разумѣется, совсѣмъ не доказываютъ того, что воля можетъ быть приводима въ движеніе только удовольствіемъ. Если я, напримѣръ, вижу вдали идущій экипажъ и боясь, чтобы онъ не наѣхалъ на меня, отхожу въ сторону, то это, конечно, происходитъ не оттого, чтобы я думалъ объ устраненіи страданія. Если какое-нибудь внезапное побужденіе къ самоубійству или преступленію приводитъ человѣка къ осуществленію того или другого дѣйствія, то, разумѣется, въ этомъ случаѣ нѣтъ возможности указать какіе-либо мотивы удовольствія. Если мой сосѣдъ за столомъ проситъ меня подать ему графинъ съ водою, и я ему подаю, и если кто-нибудь говоритъ: „смотрите сюда“, и я совершаю это дѣйствіе, то едва ли кто-нибудь можетъ сказать, что эти дѣйствія суть дѣйствія подъ вліяніемъ удовольствія. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно дѣйствій подъ вліяніемъ подражанія. Если мы видимъ, что кто-либо совершаетъ какое-либо дѣйствіе, напримѣръ, танцуетъ, то и у насъ, какъ извѣстно, является побужденіе совершать это дѣйствіе. Если я встрѣчаю на улицѣ знакомаго, привѣтствую его, заговариваю съ нимъ, то я дѣлаю это не потому, чтобы руководился какимъ-либо представленіемъ удовольствія, но потому, что я привыкъ такъ дѣйствовать [1]).

Такимъ образомъ, разсмотрѣніе различныхъ видовъ человѣческихъ дѣйствій приводитъ насъ къ тому заключенію,

[1]) См. Тамъ же.

что причиной или мотивомъ ихъ не является удовольствіе. Правда, что разсмотрѣнныя нами дѣйствія не относятся къ числу сознательно выбранныхъ, но если я остановился на нихъ, то потому, что сами утилитаристы не дѣлаютъ различія между волевыми дѣйствіями и дѣйствіями просто.

Разберемъ ближе случай дѣйствія подъ вліяніемъ влеченія, чтобы видѣть, что мотивомъ нашей дѣятельности не является представленіе удовольствія.

Я голоденъ, сажусь за столъ, чтобы пообѣдать. Гедонистъ скажетъ, что цѣль моего дѣйствія есть удовольствіе, а что процессъ ѣды есть средство для достиженія этой цѣли. Такъ ли это? Въ самомъ ли дѣлѣ, когда мы собираемся утолить голодъ, въ нашемъ сознаніи удовольствіе является цѣлью, а процессъ ѣды средствомъ? На самомъ дѣлѣ цѣлью нашего дѣйствія является именно объективный процессъ принятія пищи, а вовсе не представляемое удовольствіе [1]). Т. е., другими словами, когда я собираюсь сѣсть за столъ, чтобы утолить голодъ, то у меня въ представленіи является не удовольствіе насыщенія, а объективный процессъ принятія пищи (конечно, въ рѣдкихъ случаяхъ, у обжоръ, напримѣръ, можетъ быть, и самое удовольствіе является въ представленіи, но этотъ случай — исключительный, не имѣющій руководящаго значенія). Этотъ аргументъ представляетъ для насъ особую важность, но, что всего любопытнѣе, мы находимъ его у самихъ гедонистовъ. Напримѣръ, *Джемсъ Милль* [2]), одинъ изъ видныхъ представителей утилитаризма, находитъ, что въ процессѣ утоленія голода наша воля направляется не на удовольствіе, а на объективный процессъ. Онъ находитъ, что фактически это такъ. Но только думаетъ, что это — иллюзія, что въ дѣйствительности воля должна была бы направляться не на объективный процессъ, а на удовольствіе. Но почему же все-таки воля направляется не на удовольствіе, а на объективный процессъ? На этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ. Первоначально объективный процессъ принятія пищи былъ средствомъ для достиженія удовольствія, которое являлось конечной цѣлью, но такъ какъ мы непосредственно стремились къ принятію пищи,

[1]) *Paulsen*. „System d. Ethik“. I. 126 и д. ***Mackenzie***. „Manual of Ethics“. Кн. I гл. II.

[2]) Отецъ Джона Стюарта Милля, этическое ученіе котораго было изложено въ предыдущей главѣ. См. его „Analysis of the human Mind“. Гл. XIX.

какъ средству для достиженія удовольствія, то въ концѣ концовъ это средство превратилось въ цѣль. Оттого мы теперь и смотримъ на это средство, какъ на настоящую цѣль, а не какъ на средство.

Для насъ въ этомъ замѣчаніи Милля важно то, что онъ совершенно правильно признаетъ фактическую сторону, но съ объясненіемъ его мы можемъ не соглашаться, потому что это объясненіе приводится для того, чтобы спасти утилитаризмъ, такъ какъ этотъ фактъ находится въ рѣзкомъ съ нимъ противорѣчіи.

Что утилитаристы не правы, утверждая, что цѣль воли всегда есть удовольствіе, видно изъ того, что въ нашей душевной жизни действія подъ вліяніемъ влеченій предшествуетъ проявленію удовольствій, т. е., другими словами, живыя существа сначала действуютъ, не руководясь никакими удовольствіями; они только потомъ узнаютъ о существованіи самихъ удовольствій. Цыпленокъ начинаетъ клевать зерна, не имѣя никакого представленія о томъ удовольствіи, которое его ожидаетъ: это удовольствіе является только послѣ того, какъ влеченіе удовлетворено. Точно такимъ же образомъ и въ жизни человѣка. Если мы разсмотримъ исторію его чувствъ, то мы увидимъ, что они всѣ возникаютъ послѣ удовлетворенія влеченій. Напримѣръ, чувство благожелательности у ребенка первоначально отсутствуетъ. Ребенокъ совершаетъ актъ благожелательности и только послѣ этого онъ знакомится съ удовольствіемъ, проистекающимъ отъ совершенія этого акта. Такимъ образомъ въ развитіи душевной жизни удовлетвореніе влеченій предшествуетъ самому ознакомленію съ тѣми и другими видами удовольствія. Какъ же гедонисты утверждаютъ, что человѣкъ всегда стремится къ удовольствію, когда онъ о самихъ удовольствіяхъ узнаетъ только впослѣдствіи?

Къ тому же заключенію мы придемъ, если разсмотримъ происхожденіе волевыхъ дѣйствій. Изъ психологіи извѣстно, что волевыя дѣйствія происходятъ изъ рефлективныхъ и инстинктивныхъ движеній. Въ первоначальныхъ движеніяхъ, которыя совершаетъ человѣкъ, нѣтъ никакого представленія объ удовольствіяхъ и страданіяхъ, такъ какъ вообще нѣтъ никакого представленія о чемъ бы то ни было. Дѣйствія въ этомъ періодѣ жизни таковы, что они имѣютъ цѣлью сохраненіе жизни организма. Всѣ тѣ дѣйствія, кото-

рыя способствуютъ сохраненію жизни организма, сопровождаются удовольствіемъ; всѣ тѣ дѣйствія, которыя угрожаютъ опасностью для жизни, сопровождаются страданіемъ. Такимъ образомъ удовольствіе и страданіе суть показатели, признаки того, какія дѣйствія живое существо должно совершать и какихъ оно должно избѣгать. На этой стадіи развитія живое существо не предвидитъ, что результатомъ совершенія дѣйствія будетъ достиженіе удовольствія или устраненіе страданія; оно просто совершаетъ дѣйствіе. Только потомъ, вслѣдствіе развитія, живое существо начинаетъ предусматривать, что результатомъ того или другого дѣйствія будетъ или достиженіе удовольствія или устраненіе страданія.

Какъ происходитъ подобнаго рода развитіе, можно изобразить приблизительно слѣдующимъ образомъ.

Предположимъ, что, когда существо производитъ дѣйствіе А, то съ нимъ всегда связывается чувство удовольствія В. Если это совершалось много разъ, то вслѣдствіе ассоціаціи связь между дѣйствіемъ А и чувствомъ удовольствія В сдѣлается настолько прочной, что при представленіи дѣйствія А тотчасъ будетъ являться и представленіе удовольствія В. Слѣдовательно, съ представленіемъ дѣйствія, долженствующаго совершаться, будетъ являться и представленіе удовольствія. Когда животное стремится совершать такія дѣйствія, которыя способствуютъ сохраненію жизни, то при представленіи такихъ дѣйствій у него будетъ и представленіе удовольствія.

Такимъ образомъ представленіе удовольствія есть знакъ того, что дѣйствіе должно быть совершаемо, а представленіе страданія есть знакъ того, что дѣйствіе не должно быть совершаемо. Изъ этого ясно, что животное стремится къ совершенію именно дѣйствій, чувство же удовольствія или страданія является только предупрежденіемъ, какъ слѣдуетъ относится къ тому или другому дѣйствію. Изъ этого можно также видѣть, до какой степени не правы гедонисты, когда они утверждаютъ, что живыя существа всегда стремятся къ удовольствію. Оказывается, что на первоначальной стадіи развитія нѣтъ представленія удовольствія: первоначально дѣйствія совершаются только благодаря влеченію; представленія вообще и представленія удовольствія въ частности суть только лишь результатъ позднѣйшаго развитія.

Такимъ образомъ, разсмотрѣвъ всѣ тѣ дѣйствія, кото-

рыя человѣкъ можетъ совершать, мы видимъ, что въ нихъ онъ стремится не къ достиженію удовольствія и къ устраненію страданій, а къ совершенію извѣстнаго объективнаго дѣйствія, и это справедливо не только по отношенію къ низшимъ волевымъ дѣйствіямъ, но и по отношенію къ высшимъ. Цѣлью воли и здѣсь является не удовольствіе, а объективное благо.

Итакъ, съ психологической точки зрѣнія утилитаризмъ долженъ быть признанъ несостоятельнымъ потому, что воля стремится не къ удовольствію, а къ объективному дѣйствію. Но и съ другихъ точекъ зрѣнія утилитаризмъ не можетъ быть признанъ удовлетворительной теоріей.

Прежде всего, по мнѣнію утилитаристовъ, хотя цѣль жизни и составляетъ счастье, но ставить непосредственною цѣлью жизни счастье значитъ не достигнуть его. Непосредственною цѣлью жизни слѣдуетъ ставить что-нибудь объективное, независимо отъ представленія счастья. Это именно и есть то, что въ литературѣ называется основнымъ парадоксомъ гедонизма. *Седжвикъ* утверждаетъ, что то, къ чему мы стремимся, по большей части есть какая-либо объективная цѣль, а не удовольствіе; онъ указываетъ на то, что, если мы даже желаемъ удовольствія, то лучшій путь достигнуть его заключается въ томъ, чтобы забыть о немъ. Если мы думаемъ о самомъ удовольствіи, то мы обыкновенно его не получаемъ, если же мы направляемъ наше желаніе на какія-либо объективныя цѣли, то удовольствіе приходитъ само собой. Человѣкъ, который всегда придерживается эпикурейскаго настроенія, ставя своею цѣлью постоянное удовольствіе, никогда не получаетъ полнаго удовольствія. Такимъ образомъ, здѣсь обнаруживается основной порокъ гедонизма, что стремленіе къ удовольствію, если оно слишкомъ преобладаетъ, не достигаетъ своей цѣли. Этотъ порокъ гедонизма былъ признанъ самимъ *Миллемъ*: „Я никогда не сомнѣвался, говоритъ онъ, что счастье есть пробный камень всѣхъ правилъ поведенія и цѣль жизни, но теперь я сталъ думать, что единственное средство достигнуть его—это не дѣлать его непосредственною цѣлью существованія. Только тѣ счастливы, думалъ я, умъ которыхъ направленъ на что-либо иное, напр., на счастіе другого, на улучшеніе положенія человѣчества, на какое-нибудь дѣйствіе, какое-нибудь изслѣдованіе, которое они преслѣдуютъ, не какъ средство, но

какъ какую-либо идеальную цѣль. Такимъ образомъ, стремясь къ чему-то другому, они находятъ счастіе. Въ жизни достаточно удовольствій для того, чтобы сдѣлать ее привлекательной, если только мы собираемъ ихъ мимоходомъ, а не дѣлаемъ изъ нихъ главной задачи существованія. Попробуйте ихъ сдѣлать главной цѣлью жизни, и вы тотчасъ найдете ихъ недостаточными. Спросите самихъ себя: счастливы ли вы? и вы перестанете быть таковымъ. Есть одно средство быть счастливымъ: оно состоитъ въ томъ, чтобы избрать цѣлью жизни не счастье, но какую-либо цѣль, чуждую ему“ [1]).

Далѣе, принципъ утилитаризма не примѣняется нами въ жизни, балансъ удовольствій и страданій не принимается нами въ соображеніе, никогда опредѣленіе цѣнности жизни единичной или народной мы не основываемъ на вычисленіи баланса удовольствій. Врачъ, избирающій то или другое средство, принимаетъ въ соображеніе не чувство удовольствія, но задается вопросомъ о вліяніи его на жизненныя функціи. Воспитатель, думающій о примѣненіи той или другой педагогической мѣры, не задается вопросомъ о томъ, приведетъ ли она ребенка къ извѣстному максимуму удовольствія, но спрашиваетъ обыкновенно только лишь о томъ, будетъ ли она служить къ развитію къ питомцѣ интеллектуальныхъ и моральныхъ способностей въ смыслѣ жизненнаго идеала. Точно такъ же поступаетъ и государственный дѣятель, когда онъ обсуждаетъ какой-либо вопросъ о той или другой реформѣ; онъ не принимаетъ въ соображеніе то или другое количество удовольствій, но принимаетъ въ соображеніе вредное или полезное воздѣйствіе извѣстной мѣры на развитіе народа въ смыслѣ его идеальнаго образа. Если какой-либо народъ желаетъ свободы или могущества, то онъ не разсчитываетъ, какъ дорого будетъ ему стоить его идеалъ, какую сумму счастья доставитъ ему достиженіе идеала. Да о какомъ вычисленіи суммы счастья можетъ итти рѣчь, когда приходится вести кровопролитныя войны для достиженія идеала? [2]).

Мы видѣли, что, по Бентаму, главнымъ свойствомъ удовольствія является количество, а не происхожденіе его, но уже Милль находилъ этотъ взглядъ неудовлетвори-

---

[1]) См. его Autobiography, а также „Автобіографію“. М. 1896, стр. 126. См. также *Sidgwick* „The Methods of Ethics“ стр. 48.
[2]) См. *Паульсенъ*, ук. соч. 245 и д.

тельнымъ и требовалъ при разсмотрѣніи удовольствія принимать въ соображеніе происхожденіе удовольствія или качество его, и одни удовольствія онъ ставилъ выше, чѣмъ другія; очевидно, что одни удовольствія находятся въ связи съ развитіемъ духовныхъ силъ человѣка и потому цѣнятся высоко, другія же, которыя этого не предполагаютъ, цѣнятся низко. Что въ самомъ дѣлѣ не просто удовольствіе составляетъ цѣль человѣческой жизни, а удовольствіе, соотвѣтствующее извѣстной дѣятельности, показываетъ слѣдующее предположеніе. Допустимъ, что техническому искусству удалось найти средство, которое приводило бы человѣка въ состояніе пріятныхъ сновидѣній, но безъ вреда для здоровья. Рѣшились ли бы мы совѣтовать это средство и считали ли бы мы изобрѣтателя благодѣтелемъ человѣчества? Вѣдь удовольствіе осталось бы удовольствіемъ, какими бы причинами оно ни производилось. Можно быть увѣреннымъ, что и гедонистъ отвергъ бы такую жизнь, очевидно, потому, что такая жизнь была бы неестественною, она уже не была бы человѣческою жизнью. Такая жизнь для человѣческой воли была бы совершенно недостаточной жизнью [1]).

Что качество удовольствій или происхожденіе ихъ играетъ весьма важную роль, можно доказать еще однимъ простымъ примѣромъ. Если бы человѣкъ интеллигентный сталъ искать для себя развлеченія въ такой игрѣ, какъ „орелъ и рѣшотка", то мы такое развлеченіе сочли бы недостойнымъ. Отчего же, когда мы видимъ, что этой игрѣ предаются мастеровые, мы въ этомъ ничего не находимъ неестественнаго? отчего намъ кажется неестественнымъ, когда мы видимъ интеллигентнаго человѣка занятаго этой игрой? Вѣдь съ точки зрѣнія Бентама, количество удовольствій представляется самымъ главнымъ, „если количество удовольствій равно, то игра въ бирюльки имѣетъ такую же цѣну, какъ и удовольствіе отъ поэзіи", говорилъ онъ; но очевидно, что это противорѣчитъ человѣческимъ чувствамъ. Мы считаемъ эту игру недостойной интеллигентнаго человѣка потому, что она не соотвѣтствуетъ степени развитія духовныхъ силъ его. Слѣдовательно, мы принимаемъ въ соображеніе качество удовольствій, а такъ какъ качество находится въ зависимости отъ проявленій ду-

[1]) См. *Паульсенъ*, ук. соч. 241—242.

ховныхъ силъ человѣка, то, мы, слѣдовательно, вводимъ элементъ, котораго въ гедонизмѣ, какъ въ таковомъ, собственно не содержится.

Есть еще одно обстоятельство, которое указываетъ на то, что гедонизмъ, не есть истинное выраженіе фактовъ нравственной жизни, это именно то, что страданія собственно есть необходимый элементъ человѣческой жизни. Карлейль въ своей книгѣ о „Герояхъ и героическомъ" говоритъ слѣдующее: „нужно считать клеветой на человѣчество, если кто думаетъ, что человѣкъ побуждается къ героической дѣятельности видами на удовольствіе, наградой въ этомъ мірѣ или въ другомъ; даже бѣдный солдатъ, нанятый для того, чтобы быть убитымъ, имѣетъ свою особенную солдатскую честь. Не для того, чтобы отвѣдывать сладости, но для того, чтобы совершить благородное, возвышенное, показать себя богосозданнымъ человѣкомъ подъ божественнымъ небомъ—вотъ то, къ чему стремится самый несчастный сынъ Адама; покажите ему путь для этого, и самый тупой ремесленникъ возвысится до героическаго. Трудъ, самоотверженіе, мученичество, смерть—вотъ приманки, которыя дѣйствуютъ на человѣческое сердце" [1]).

Литература.

Paulsen. System der Ethik. B. I. 1894.
Паульсенъ. Система этики. М. 1906.
Mackenzie. A. Manual of Ethics. 1897.
Макензи. Основы этики. Спб. 1898.
Gomperz. Kritik des Hedonismus. 1898.
Muirhead. Elements of Ethics. 1893.
Мюрхедъ. Основныя начала морали. Одесса. 1905.

[1]) Рѣзкое, но вполнѣ справедливое осужденіе гедонизма можно найти въ сочиненіяхъ *Ницше*.

ГЛАВА XXII-я.

Эволюціонная этика.

Въ прошлыхъ главахъ мы разсмотрѣли отвѣтъ, который даютъ утилитаристы на вопросъ, въ чемъ заключается критерій нравственности, почему одни дѣйствія считаются дурными, другія хорошими? Мы видѣли, что, по ихъ мнѣнію, человѣчество призвано осуществить задачу созданія возможно большаго счастья, возможно большаго числа индивидуумовъ, и что всякое дѣйствіе, способствующее достиженію этого, должно считаться хорошимъ, а всякое дѣйствіе, препятствующее этому—дурнымъ. Въ настоящей главѣ мы разсмотримъ т. н. эволюціонную этику. Такъ какъ самымъ типичнымъ представителемъ этого направленія является *Гербертъ Спенсеръ*, то я и изложу его этическія воззрѣнія.

Этику Г. Спенсеръ считалъ вѣнцомъ своей философіи. Это видно изъ представленія къ его сочиненію о „Фактахъ Этики", вышедшемъ въ 1879 г., гдѣ онъ говоритъ, что онъ отступаетъ отъ первоначальнаго плана „Синтетической философіи" и спѣшитъ издать „Факты Этики", потому что „боится, что этотъ заключительный трудъ, завершающій собою задуманный рядъ изслѣдованій, можетъ остаться невыполненнымъ. Многочисленные намеки, говоритъ онъ, повторявшіеся въ послѣдніе годы все чаще и яснѣе показали мнѣ, что я легко могу потерять окончательно, если не жизнь, то здоровье прежде, нежели мнѣ удастся достигнуть до послѣдней части поставленной мною себѣ задачи, а между тѣмъ я считаю, что всѣ предыдущія части должны быть разсматриваемы, лишь какъ вспомогательныя средства для выполненія этой послѣдней части моей задачи [1]).

[1]) Принцкпы Этики. Предисловіе.

Прежде всего слѣдуетъ разсмотрѣть отношеніе Спенсера къ утилитаризму, потому что очень многіе считаютъ его утилитаристомъ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ его письмѣ къ *Д. С. Миллю,* въ которомъ онъ указываетъ на различіе между утилитаризмомъ и своимъ ученіемъ. „Пунктъ, въ которомъ я отдѣляюсь отъ доктрины полезности, какъ она обыкновенно понимается, заключается не въ цѣли, къ которой мы стремимся, но въ методѣ, котораго нужно придерживаться, чтобы достигнуть этой цѣли. Я допускаю, что счастіе нужно признать конечной цѣлью, но только я не думаю, чтобы оно было „ближайшей цѣлью". Изъ этого выраженія казалось бы слѣдуетъ, что Спенсеръ—утилитаристъ, на самомъ же дѣлѣ онъ является утилитаристомъ не въ томъ смыслѣ, какъ Милль. Спенсеръ находитъ, что идеалъ удовольствія или счастья никакъ не можетъ быть устраненъ ни изъ одной этической системы, потому что вопросъ о счастьи самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ вопросомъ о жизни. Возражая пессимистамъ, Спенсеръ говоритъ, что, если бы въ жизни страданія преобладали надъ удовольствіями, то жизнь прекратилась бы по той причинѣ, что удовольствіе всегда является показателемъ жизнедѣятельности организма, страданія же—являются показателемъ, что жизнь разрушается, что она подвергается опасности. Если бы количество страданій было больше количества удовольствій, то жизнь должна бы прекратиться, но такъ какъ на самомъ дѣлѣ жизнь на землѣ не прекращается, то, слѣдовательно, пессимисты не правы. „Вообще жизнь слѣдуетъ считать хорошею или дурною, смотря потому, даетъ она или нѣтъ излишекъ пріятныхъ чувствованій". Вотъ почему никакая философская школа не можетъ избѣжать того, чтобы не считать конечной нравственной цѣлью извѣстнаго желательнаго состоянія чувствованія, называемаго различными именами: удовлетвореніемъ, наслажденіемъ или счастіемъ. Удовольствіе, гдѣ бы то ни было, когда бы то ни было, какого бы то ни было существа или существъ, есть неустранимый элементъ представленія о конечной нравственной цѣли. Счастье есть высшая цѣль, ибо счастье сопровождаетъ высшія формы жизни [1]).

Утилитаристы (Бентамъ главнымъ образомъ) исходили изъ того положенія, что человѣкъ по самой природѣ своей

[1]) Принципы Этики. § 16.

эгоистъ и изъ благоразумнаго разсчета приходитъ къ соціальнымъ добродѣтелямъ. Спенсеръ же находитъ, что нравственность есть необходимое послѣдствіе природы человѣка и вытекаетъ изъ самой его природы. Бентамъ старался доказать, что, хотя человѣкъ по природѣ и эгоистъ, но онъ долженъ сдѣлаться изъ разсчета нравственнымъ, Спенсеръ же находитъ, что человѣкъ по самой природѣ своей неизбѣжно долженъ быть нравственнымъ.

Спенсеръ находитъ, что „моральная философія, т. е. наука о правильномъ поведеніи имѣетъ своимъ предметомъ опредѣленіе того, какъ и почему извѣстные виды поведенія являются вредными, а другіе благодѣтельными. Эти хорошіе и дурные результаты не могутъ быть случайными, но должны быть необходимыми послѣдствіями устройства вещей, и я считаю, что задача моральной философіи состоитъ въ томъ, чтобы вывести изъ законовъ жизни и изъ условій существованія, какія дѣйствія необходимо стремятся къ созиданію счастія и какія стремятся породить страданія. Когда это будетъ сдѣлано, то ея выводы должны быть признаны законами поведенія“ [1]). Задача моралиста, слѣдовательно--опредѣлить законы человѣческой природы и изъ нихъ опредѣлить правила поведенія. Въ этомъ пунктѣ Спенсеръ подходитъ къ положенію, которое защищали стоики, утверждавшіе, что человѣкъ долженъ жить сообразно своей природѣ. Жизнь человѣческая, по мнѣнію Спенсера, есть частный случай жизни всего человѣчества, а послѣдняя есть осколокъ общеміровой жизни, а потому задача моралиста заключается въ томъ, чтобы разгадать законы, опредѣляющіе условія человѣческаго существованія или, вѣрнѣе сказать, законы міровой жизни.

Оставимъ пока вопросъ о нравственности и вспомнимъ въ общихъ чертахъ сущность его философской системы.

Какъ мы видѣли, основной законъ, по которому совершается развитіе міровой жизни, есть законъ эволюціи. По этому закону, развитіе характеризуется переходомъ отъ однороднаго къ разнородному, отъ простѣйшаго къ дифференцированному. Этому закону подчиняются всѣ процессы міровой жизни [2]).

Для нашей цѣли существеннымъ является Спенсеровское опредѣленіе жизни. По Спенсеру, „жизнь есть не что иное, какъ постоянное приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ“. Пояснимъ эту мысль примѣромъ. Положимъ, что какой-нибудь организмъ чувствуетъ голодъ, въ немъ происходитъ внутреннее измѣненіе. Нужно, чтобы въ организмѣ произошли такія измѣненія, которыя поставили бы его въ опредѣленныя отношенія къ внѣшнимъ условіямъ. Проще сказать, этому организму нужно насытиться путемъ передвиженія или введенія питательныхъ веществъ внутрь, и если это совершилось, то на біологическомъ языкѣ это значитъ, что произошло приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ условіямъ. Всякій организмъ стремится приспособиться къ окружающей средѣ возможно наилучше, и это стремленіе приспособиться Спенсеръ называетъ поведеніемъ (на первый взглядъ такое опредѣленіе „поведенія“ кажется страннымъ, но въ словоупотребленіи Спенсера этотъ терминъ не соотвѣтствуетъ обиходному пониманію). Поведеніе можетъ быть хорошимъ, можетъ быть дурнымъ. Если организмъ приспособляется къ окружающей средѣ хорошо, то и поведеніе его будетъ хорошее; если дурно, то и поведеніе дурное. Хорошимъ оно будетъ потому, что изъ него проистекаетъ избытокъ удовольствій надъ страданіями, а дурное потому, что происходитъ избытокъ страданій. Спенсеръ употребляетъ терминъ поведеніе безразлично для всѣхъ существъ: и по отношенію къ человѣку, когда онъ размышляетъ, какъ поступить, и по отношенію къ маленькому организму, несущемуся по водѣ и совершенно непроизвольно приспособляющемуся къ окружающей средѣ. Въ такомъ же смыслѣ Спенсеръ употребляетъ терминъ моральное поведеніе Спенсеръ находитъ, что наилучшимъ моральнымъ поведеніемъ будетъ то, благодаря которому происходитъ наилучшее приспособленіе къ внѣшней средѣ.

Мы уже видѣли, что, когда онъ говорилъ о развитіи, онъ далъ формулу для опредѣленія того, какой организмъ болѣе развитой, какой менѣе развитой. Эти признаки суть: разнородность, дифференціація строенія. Организмы, обладающіе разнородностью строенія, отличаются хорошимъ поведеніемъ, и наоборотъ. Возьмемъ два организма: какую-нибудь инфузорію и нѣсколько болѣе развитую — коловратку и посмотримъ, какъ одинъ однородный и другой—разнородный будутъ приспособляться къ окружающей средѣ, и ка-

[1]) ib. § 21.

[2]) См. выше. Гл. XV-я.

кія отъ этого произойдутъ послѣдствія. Первая не обладаетъ никакими органами внѣшнихъ чувствъ, не имѣетъ органовъ передвиженія, а потому и не предвидитъ появленія врага. Одинъ разъ вода принесетъ ему необходимыя пищевыя вещества, въ другой разъ отнесетъ его къ большему организму, который и проглотитъ его. Организмы этого рода отличаются такимъ „поведеніемъ", что у нихъ 99 изъ 100 умираетъ съ голоду или дѣлаются жертвами другихъ болѣе сильныхъ организмовъ. Изъ этого видно, какъ они дурно приспособляются къ средѣ. Въ другомъ положеніи находится коловратка. Она уже снабжена цѣлымъ рядомъ рѣсничекъ, нѣкоторыми зачаточными органами передвиженія, органами чувства; она способна останавливаться на одномъ мѣстѣ, производить вокругъ себя водоворотъ и такимъ образомъ привлекать къ себѣ необходимыя вещества: посредствомъ втягиванія въ себя своихъ внѣшнихъ органовъ и сокращенія всего своего тѣла, она можетъ защищаться отъ опасности, слѣдовательно, лучше приспособляться къ окружающей средѣ. Такимъ образомъ организмы, лучше приспособленные, дѣлаютъ свою жизнь болѣе безопасной и увеличиваютъ количество удовольствій ея. Если мы перейдемъ къ высшему животному - человѣку, то увидимъ, что у первобытнаго человѣка психическая дѣятельность мало дифференцирована, у культурнаго же наоборотъ. И что же изъ этого происходитъ? Жизнь первобытнаго человѣка подвергается большей опасности вслѣдствіе того, что онъ дурно приспособленъ къ средѣ, между тѣмъ какъ культурный человѣкъ, благодаря тому, что его психическая жизнь больше дифференцирована, можетъ лучше приспособляться къ окружающей средѣ, вслѣдствіе чего и жизнь его можетъ продолжаться дольше. И въ самомъ дѣлѣ, по всей вѣроятности, средняя продолжительность жизни перваго меньше, чѣмъ второго. Кромѣ того, жизнь культурнаго человѣка шире, т. е. въ одну и ту же единицу времени онъ можетъ переживать гораздо больше, его жизнь болѣе интенсивна и заполнена бо́льшимъ количествомъ мыслей и чувствъ. Если помножить ширину жизни на ея продолжительность, то мы получимъ то, что Спенсеръ называетъ суммой жизни. Разумѣется, эта сумма жизни у человѣка культурнаго должна быть больше, чѣмъ та же сумма у некультурнаго человѣка.

Изъ этого мы получаемъ объективный критерій для

опредѣленія того, что мы должны называть лучшей жизнью. Гдѣ бо́льшая дифференціація, тамъ мы имѣемъ дѣло съ болѣе высокими формами жизни.

Между физической жизнью и моральной нѣтъ никакого различія: и та и другая есть приспособленіе съ той только разницей, что въ первомъ случаѣ происходитъ приспособленіе къ внѣшнему міру, во второмъ случаѣ происходитъ приспособленіе къ соціальной средѣ.

Такимъ образомъ наилучшее поведеніе заключается въ полномъ приспособленіи дѣйствій къ цѣлямъ и къ окружающей средѣ. Изъ этого опредѣленія мы получаемъ нравственный критерій. „Нравственность, говоритъ Спенсеръ, есть совершенное приспособленіе человѣка къ соціальной средѣ".

Если сравнить эту формулу съ тѣмъ, что намъ извѣстно изъ Бентама, напр., то мы увидимъ различіе между ними. Въ то время, какъ Бентамъ находилъ, что не можетъ быть приспособленія между отдѣльнымъ индивидуумомъ и соціальной средой, потому что между ними существуетъ постоянный антагонизмъ, Спенсеръ находитъ, что между интересами отдѣльнаго индивидуума и соціальной средой нѣтъ постояннаго антагонизма, и что легко себѣ представить такія условія, когда наступитъ полное равновѣсіе между интересами индивидуума и соціальной среды, и тогда будетъ достигнута наибольшая сумма жизни и для того и для другого. По мнѣнію Спенсера, разсмотрѣніе развитія человѣческихъ чувствъ и мыслей показываетъ, что равновѣсіе между индивидуумомъ и средой постепенно устанавливается, антагонизмъ постепенно сглаживается и, наконецъ, между этими интересами можетъ наступить абсолютное равновѣсіе [1]).

Спенсеръ доказываетъ это мнѣніе психологически [2]). Всѣ наши чувства можно раздѣлить на три группы: 1) чувства эгоистическія, 2) чувства альтруистическія и, наконецъ, 3) эгоальтруистическія. Чувства страха, гнѣва затрогиваютъ лишь мои личные интересы, относятся къ моему я: это — чувства эгоистическія. Чувство альтруистическое мы переживаемъ тогда, когда мы имѣемъ въ виду интересы другихъ, когда мы, напр., стараемся помочь ближ-

[1]) См. его „Принципы Этики". Гл. XV-я.
[2]) См. его Основанія Психологіи. §§ 503 - 532.

нему, доставить ему радость и т. д. Наконецъ, существуютъ промежуточныя чувства, когда мы, напр., изъ боязни порицанія воздерживаемся отъ дурного, изъ желанія получить одобреніе поступаемъ хорошо и т. д., т. е. когда мы предполагаемъ существованіе другого индивидуума, могущаго такъ или иначе отнестись къ нашему поступку. Эгоальтруистическія чувства, по мнѣнію Спенсера, весьма сильно измѣняются въ своемъ развитіи; начиная отъ эгоистическихъ, они переходятъ въ альтруистическія. Изъ психологіи извѣстно, что чувство симпатіи—это состояніе невольнаго подражанія чувствамъ другого. Когда кто-нибудь въ моемъ присутствіи переживаетъ чувство радости или страданія, и я вмѣстѣ съ нимъ переживаю его состояніе, то это будетъ симпатическимъ переживаніемъ чувствъ другого человѣка. Это чувство, по мнѣнію Спенсера, развивается вмѣстѣ съ умственнымъ развитіемъ. Благодаря умственному развитію, мы можемъ себѣ представить состояніе ближняго и потому лучше симпатизировать ему. Есть еще условіе, необходимое для развитія чувства симпатіи, это именно необходимо пережить ранѣе то или другое чувство для того, чтобы симпатизировать человѣку въ переживаемыхъ имъ чувствахъ. Принявъ это въ соображеніе, мы поймемъ, какимъ образомъ человѣкъ становится альтруистичнымъ. Если мы возьмемъ первобытное общество, то мы увидимъ, что здѣсь каждый индивидуумъ строитъ свое благополучіе въ большей или меньшей мѣрѣ на несчастіи другого. Это хищническій періодъ, или, по опредѣленію Спенсера, военный періодъ. Въ этомъ періодѣ чувство симпатіи не можетъ развиваться: оно подавляется другими чувствами, находится въ постоянномъ антагонизмѣ съ эгоизмомъ. Но когда общество переходитъ въ другую стадію развитія, промышленную, открывается уже другая картина. Въ этомъ періодѣ соціальная жизнь построена на взаимодѣйствіи, человѣкъ начинаетъ сознавать тождественность своихъ интересовъ съ интересами другихъ. Благодаря такому сознанію, чувство альтруизма развивается. Если мы сравнимъ отдѣльныя стадіи развитія общества, то увидимъ постепенное развитіе альтруистическаго чувства. Наша жизнь, по сравненію съ жизнью первобытнаго человѣка, представляетъ болѣе высокую стадію развитія чувства альтруизма. По мѣрѣ развитія общества, мы видимъ все большее и большее увеличеніе альтруистическихъ чувствъ; но и современное общество не

достигло еще должной высоты въ развитіи этого чувства. Серьезной помѣхой является то, что мы еще не вполнѣ пережили военный періодъ, но, по мнѣнію Спенсера, наступитъ время, когда и общественный альтруизмъ достигнетъ въ своемъ развитіи такого же совершенства, какого уже теперь достигаетъ родительскій альтруизмъ. Въ настоящее время чувство симпатіи еще не достигло такого развитія, но впослѣдствіи на то, на что теперь способны лишь высокоодаренныя натуры, исключительныя личности, будутъ способны всѣ члены общества, и каждый человѣкъ станетъ альтруистомъ; и тогда-то между интересами отдѣльнаго индивидуума и интересами соціальной среды наступитъ полное равновѣсіе, наступитъ золотой вѣкъ, къ которому стремится человѣкъ [1]). Онъ идетъ, по мнѣнію Спенсера, въ этомъ направленіи въ силу необходимости своей природы.

Итакъ, какова же, по мнѣнію Спенсера, человѣческая природа? Природа эта такова, что она направляется къ высшему развитію чувства симпатіи. Такъ какъ человѣческая природа стремится къ высшему альтруизму, то слѣдовательно, высшая моральная задача человѣка—стремиться къ развитію въ себѣ чувствъ симпатіи и альтруизма. Это—необходимое условіе для достиженія равновѣсія или полнаго приспособленія человѣка къ соціальной средѣ. Такимъ образомъ высшая моральная задача заключается въ томъ, чтобы содѣйствовать процессу развитія, который заключается въ совершенномъ приспособленіи внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ.

Я еще разъ позволю себѣ сравнить теорію Бентама и Милля съ теоріею Спенсера. По Спенсеру, человѣческая природа не эгоистична, а альтруистична; она должна притти въ гармонію съ соціальной средой не изъ разсчета, какъ это доказывалъ Бентамъ, а частью и Милль, но въ силу своей природы. У Спенсера есть совершенно опредѣленная объективная норма, при помощи который можно оцѣнивать тѣ или другія дѣйствія, тогда какъ у Бентама и Милля норма чисто субъективная—увеличеніе количества счастья. О системѣ Спенсера можно сказать, что она имѣетъ въ своей основѣ идею совершенства.

Теперь разсмотримъ, въ какой мѣрѣ можно удовлетвориться формулой Спенсера.

[1]) Между прочимъ это будетъ тѣмъ моментомъ, когда принудительность, присущая нравственному чувству, будетъ отсутствовать.

Можно считать совершенно правильнымъ утвержденіе Спенсера, что человѣчество идетъ къ тому конечному результату, который онъ указываетъ, именно къ установленію полнаго равновѣсія, но онъ не доказалъ, что изъ этого необходимо слѣдуетъ, что человѣчество должно по этому пути итти и дальше. Почему изъ того, что такъ было, слѣдуетъ, что такъ должно быть и на будущее время? Если я узнаю, что природа человѣка обладаетъ такими-то свойствами, что человѣческая жизнь имѣетъ ту или другую тенденцію, то я въ этомъ не могу усмотрѣть никакихъ основаній для признанія, что такъ должно быть и на будущее время. Для той или другой этической нормы требуется всегда какая-нибудь санкція, т. е. должно быть нѣчто, что придавало бы нравственному принципу характеръ принудительности или обязательности. Въ моральномъ принципѣ Спенсера такой обязательности и повелительности нѣтъ. Можно согласиться со Спенсеромъ, что моральная жизнь человѣка протекала такъ, какъ онъ ее изображаетъ, но такъ ли она должна протекать, остается недоказаннымъ.

Вообще слѣдуетъ сказать, что всякая этика, которая строится такъ, какъ ее строитъ Спенсеръ, т. е. путемъ чисто эмпирическимъ, можетъ дать указаніе только относительно генезиса моральнаго чувства, она можетъ являться только описаніемъ происхожденія нравственнаго чувства, а отнюдь не можетъ указать ничего такого, что дѣлало бы моральный принципъ обязательнымъ. Обязательность моральнаго принципа можетъ дать только этика, поставленная въ связь съ метафизикой.

Къ числу заслугъ Спенсера въ этикѣ относится то, что онъ показалъ, что наши идеи и наши чувства имѣютъ свою исторію. Эта мысль въ высокой степени важная. По старой теоріи утилитаристовъ выходитъ, что общество состоитъ изъ индивидуумовъ вродѣ того, какъ физическія тѣла состоятъ изъ отдѣльныхъ атомовъ, которые соединяются другъ съ другомъ въ силу притяженія. Старые моралисты утверждали, что каждый индивидуумъ по отношенію къ обществу есть то же, что атомъ. Но какимъ образомъ эти индивидуумы-атомы соединены? По теоріи утилитаристовъ выходитъ, что сначала индивидуумы жили отдѣльною жизнью, но найдя это неудобнымъ, они собрались, составили договоръ, по которому каждый рѣшилъ поступиться своими интересами въ пользу другихъ, чтобы пользоваться

выгодами общественной жизни, и такимъ образомъ соединились въ общество. Это теорія т. наз. contrat social. Послѣ Спенсера общество стали разсматривать, какъ нѣчто недѣлимое, какъ организмъ, и отсюда естественно вытекало то, что жизнь индивидуума нельзя разсматривать отдѣльно отъ жизни общества. Въ исторіи мы всегда встрѣчаемъ человѣка, какъ члена общества. Если человѣкъ дѣйствительно составляетъ неотъемлемую часть соціальнаго организма, то можно ли безнаказанно вырвать отдѣльную клѣточку этого организма, и можетъ ли она существовать отдѣльно отъ другихъ? Конечно, нѣтъ. У Гоббесса и Бентама каждый членъ соединенъ со всѣмъ обществомъ механически. Послѣ Спенсера сдѣлалось яснымъ, что между всѣми отдѣльными членами соціальнаго организма связь органическая. Если ампутировать какой-нибудь органъ у человѣка, то связь его съ организмомъ будетъ нарушена, а вмѣстѣ съ тѣмъ прекратится и его жизнь, потому что каждый органъ, даже каждая клѣточка питается за счетъ организма, но вмѣстѣ съ тѣмъ она сама принимаетъ участіе въ созиданіи организма, и благополучіе ея зависитъ отъ жизни всего организма такъ же, какъ и благополучіе послѣдняго зависитъ отъ жизни каждой отдѣльной клѣточки его. То же самое мы видимъ и въ соціальной жизни человѣка. Все, что имѣетъ отдѣльный индивидуумъ, принадлежитъ не только ему, но и той соціальной средѣ, въ которой онъ живетъ. Онъ получаетъ воспитаніе въ семьѣ, развитіе въ школѣ, благодаря языку, который онъ получаетъ отъ общества. Всѣ его мысли, желанія въ извѣстномъ смыслѣ есть достояніе, полученное имъ отъ общества. Однимъ словомъ, индивидуумъ находится въ полной зависимости отъ общества. Если такъ, то ясно, что индивидуумъ составляетъ въ организмѣ общества одну клѣточку, жизнь которой тѣсно переплетается съ жизнью всѣхъ остальныхъ. Отсюда становится понятной неосновательность какъ чистаго альтруизма, такъ и чистаго эгоизма. Сторонники чистаго эгоизма обыкновенно разсуждаютъ такъ. Я всегда эгоистъ: даже въ томъ случаѣ, когда я совершаю альтруистическое дѣйствіе, я поступаю эгоистически. Если въ моемъ присутствіи страдаетъ человѣкъ и я хочу освободить его отъ страданія, то я дѣйствую эгоистически: я хочу освободить себя отъ вида страданія, слѣдовательно, я дѣйствую изъ эгоистическихъ чувствъ. Это разсужденіе невѣрно потому, что даже въ та-

комъ случаѣ мы должны были бы дѣлить чувства на прямо-эгоистическія и косвенно-эгоистическія; послѣднія именно были бы тѣ, которыя мы и называемъ альтруистическими. Такъ какъ общество есть организмъ, а не фиктивное тѣло, то чувства эгоистическія такъ сильно переплетаются съ чувствами альтруистическими, что мы не можемъ никогда провести грани между ними и сказать, гдѣ кончается эгоистическое чувство и гдѣ начинается альтруистическое.

Литература.

Spencer. The Principles of Ethics. Vol. I—II. 1892. Раньше часть этой книги вышла подъ заглавіемъ: The Data of Ethics. 1879. На русскій языкъ была переведена подъ заглавіемъ: „Основанія науки о нравственности“. Спб. 1880. Есть очень плохой переводъ „Принциповъ Этики“ подъ заглавіемъ: „Научныя основанія нравственности“. Спб. 1896. Есть также переводъ подъ редакціей Рубакина.

О Спенсерѣ:

Guyau. La morale anglaise contemporaine. 1889.

Гюйо. Современная англійская моральная философія. Спб. 1900.

Фулье. Критика новѣйшихъ системъ морали. Спб. 1900.

Коллинсъ. Философія Герберта Спенсера. Спб. 1897.

Sidgwick. History of Ethics. 1892.

Sorley. Ethics of Naturalism. 1885.

Mackensie. A. Manual of Ethics. 1897.

Muirhead. Elements of Ethics. 1897.

Williams. A review of the Systems of Ethics founded on the theory of Evolution. 1893.

Другіе представители эволюціонной этики:

Дарвинъ. Происхожденіе человѣка. Сбп. 1896.

Leslie Stephen. Science of Ethics. 1882.

Alexander. Moral Order and Progress. 1889.

Huxley. Evolition and Ethics. (На русск. языкѣ есть переводъ К. Тимирязева въ его: „Нѣкоторыя основныя задачи современнаго естествознанія. М. 1895).

ГЛАВА XXIII-я.

Мораль долга (Кантъ).

Въ „Критикѣ Чистаго Разума“ Кантъ, какъ мы видѣли, подвергаетъ критикѣ нашу способность познанія. Въ своей второй книгѣ, въ „Критикѣ Практическаго Разума“ онъ подвергаетъ критикѣ нашу другую способность, именно волю. Но умѣстенъ ли терминъ „критика“ по отношенію къ волѣ? Критика „разума“ необходима, потому что существуетъ сомнѣніе относительно того, можетъ ли разумъ познавать что-либо, выходящее за предѣлы чувственнаго опыта. Такого сомнѣнія не можетъ быть относительно воли. Что же Кантъ въ ней будетъ подвергать критикѣ? Объяснить терминъ „критика“ въ примѣненіи къ волѣ, или, какъ ее Кантъ называетъ „практическому разуму“, не трудно. Этотъ терминъ возникаетъ не изъ внутренней необходимости, а изъ соображеній, такъ сказать, архитектоническихъ. У Канта была тенденція проводить аналогію между различными способностями духа. Его желаніе видѣть аналогію между познавательною способностью и волей обнаруживается, между прочимъ, и въ томъ, что и самое раздѣленіе „Критики Практическаго Разума“ на части совершенно напоминаетъ собою раздѣленіе „Критики Чистаго Разума“. Мы увидимъ впослѣдствіи, почему Кантъ называетъ волю практическимъ разумомъ, а теперь замѣтимъ только, что, по его мнѣнію, связь этой способности съ разумомъ состоитъ въ томъ, что воля есть способность поступать сообразно съ представленіемъ законовъ, т. е. для волевыхъ рѣшеній необходимо пониманіе, познаніе.

Для того, чтобы моральное ученіе Канта сдѣлалось понятнымъ, я напомню читателямъ значеніе такихъ терминовъ, какъ в с е о б щ н о с т ь, н е о б х о д и м о с т ь, ф о р м а, с о д е р ж а н і е.

Возьмемъ въ примѣръ тотъ же законъ причинности, который мы разбирали въ III-ей главѣ. Если мы обратимъ вниманіе на то, что дѣлается въ мірѣ физическомъ, то увидимъ, что нѣтъ ни одного дѣйствія, которое возникло бы безъ причины, или иначе, „нѣтъ дѣйствія безъ причины", все въ мірѣ совершающееся имѣетъ соотвѣтствующую причину, подчиняется закону причинности. Этотъ послѣдній законъ характеризуется слѣдующими признаками: во-1-хъ, онъ всеобщъ. Это значитъ, что мы не можемъ показать въ опытѣ ни одного дѣйствія, которое возникло бы безъ причины. Переберемъ всѣ извѣстныя намъ въ наукѣ явленія и такого случая мы не найдемъ. Это показываетъ, что законъ причинности обладаетъ признакомъ всеобщности, онъ распространяется на весь нашъ опытъ. Второй важный признакъ—это тотъ, что между двумя, находящимися въ причинной связи, явленіями, связь эта будетъ необходима. Это значитъ, что связь, которая нами признана сегодня, какъ причинная, признана нами таковой потому, что мы увѣрены, что эта связь будетъ и завтра, и здѣсь на землѣ, и на любомъ мѣстѣ, т. е. она абсолютно постоянна [1]).

Мы видѣли, что законъ причинности обладаетъ всеобщностью и необходимостью именно потому, что онъ не эмпирическаго происхожденія, а получаетъ начало въ самомъ разсудкѣ.

Теперь должно быть понятно, что, если когда-нибудь намъ встрѣтится законъ, обладающій признаками всеобщности и необходимости, то мы можемъ сказать, что онъ есть продуктъ разсудка, что разсудокъ его созидаетъ, что причина его есть разсудокъ.

Какъ мы видѣли, по Канту, мы приступаемъ къ познанію природы съ закономъ, который есть продуктъ нашего разсудка. Въ этомъ смыслѣ мы говоримъ, что разсудокъ создаетъ природу. Безъ этого закона, который есть форма нашей мысли, познать природу невозможно. Кантъ показалъ, что нашъ теоретическій разумъ обладаетъ извѣстными формами, благодаря которымъ онъ созидаетъ закономѣрность природы. Замѣтивъ это, не трудно понять, какимъ образомъ созидается закономѣрность въ области волевой дѣятельности. Нужно принять только въ соображеніе, что

[1]) О взаимномъ отношеніи между понятіями „всеобщности" и „необходимости" см. *Vaihinger*. Gommentar zu Kant's Kr. d. r. V. B. I. 206—9.

подобно теоретическому разуму и практическій разумъ обладаетъ апріорными формами. Какъ теоретическіе законы обладаютъ всеобщностью и необходимостью, такъ и практическій или моральный законъ обладаетъ этими свойствами; какъ теоретическіе законы созидаются теоретическимъ разумомъ, такъ и практическій законъ 'созидается практическимъ разумомъ. Какъ теоретическій разумъ при помощи своихъ апріорныхъ формъ созидаетъ природу, такъ и практическій разумъ при помощи своихъ формъ созидаетъ моральный міръ и моральную жизнь.

Нравственная жизнь созидается нравственнымъ закономъ. Но въ чемъ же этотъ послѣдній состоитъ? Какъ мы видѣли, главная задача этики состоитъ въ томъ, чтобы отыскать критерій нравственности, т. е. отыскать тотъ масштабъ, при помощи котораго мы были бы въ состояніи опредѣлить характеръ того или другого дѣйствія. Въ этикѣ утилитаристовъ, напр., критеріемъ является „сумма наибольшаго счастья наибольшаго числа индивидуумовъ".

Кантъ съ этой формулой не согласенъ, потому что счастье представляется одному такъ, а другому иначе; въ одно время подъ счастьемъ люди понимали одно, въ другое время другое, а между тѣмъ, по Канту, критеріемъ должно служить нѣчто такое, что имѣетъ всеобщій и необходимый характеръ. Поэтому онъ не соглашался ни съ одной формулой какой бы то ни было ходячей этической теоріи, такъ какъ онѣ носятъ эмпирическій характеръ, слѣдовательно, лишены признака всеобщности и необходимости. Кантъ ищетъ именно такого закона, который имѣлъ бы значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ и не допускалъ бы никакихъ исключеній, а такимъ можетъ быть только апріорный, формальный законъ, который не содержитъ въ себѣ ничего эмпирическаго.

Въ чемъ же заключается этотъ законъ?

Стòитъ только его формулировать, чтобы тотчасъ видѣть огромное различіе между этикой Канта и другими этическими системами. Кантъ формулируетъ свой основной законъ слѣдующимъ образомъ: „Дѣйствуй по такому принципу, о которомъ ты могъ бы желать, чтобы онъ сдѣлался всеобщимъ закономъ". Чтобы понять, какой смыслъ имѣетъ эта формула, намъ нужно только посмотрѣть, какимъ образомъ Кантъ совѣтуетъ пользоваться ею при обсужденіи того или другого дѣйствія, которое мы предполагаемъ совершить.

Положимъ, при извѣстныхъ условіяхъ жизни мнѣ приходится солгать. Я нахожусь въ нерѣшимости относительно того, долженъ ли я это сдѣлать. Съ точки зрѣнія этики утилитаризма я рѣшаю этотъ сомнительный вопросъ весьма просто: именно, я при рѣшеніи его принимаю въ соображеніе, будетъ ли отъ этого моего поступка сумма общаго счастья увеличена или же нѣтъ. Если по моимъ соображеніямъ этотъ поступокъ можетъ увеличить общую сумму счастья, то я его совершаю, въ противномъ случаѣ я воздерживаюсь отъ него. Съ кантовской точки зрѣнія, я долженъ разсуждать иначе. Я долженъ свой поступокъ возвести во всеобщій законъ и затѣмъ посмотрѣть, что изъ этого выйдетъ. Въ самомъ дѣлѣ, что произошло бы, если бы я свое рѣшеніе солгать возвелъ во всеобщій законъ? Получилось бы положеніе: „всѣ люди должны лгать". Но что произошло бы, если бы люди стали слѣдовать этому закону, т. е. стали лгать? Прямымъ послѣдствіемъ этого обстоятельства было бы то, что у людей перестало бы существовать какое бы то ни было довѣріе другъ къ другу, а при такихъ условіяхъ невозможна никакая соціальная жизнь: человѣческое общество перестало бы существовать. Слѣдовательно, возвести ложь во всеобщій законъ нельзя, а это является признакомъ того, что предполагаемое мною дѣйствіе будетъ дѣйствіемъ безнравственнымъ.

Теперь ясно, какъ нужно пользоваться этой формулой. Каждый разъ, какъ мы оцѣниваемъ какое-либо дѣйствіе, мы должны вспомнить эту формулу и попытаться возвести разбираемое дѣйствіе во всеобщій законъ. Если это окажется возможнымъ сдѣлать, то и самое дѣйствіе будетъ нравственное, въ противномъ случаѣ, наоборотъ. Этотъ законъ имѣетъ всѣ признаки всеобщности и необходимости. Онъ необходимъ всегда и вездѣ, онъ долженъ быть признанъ всегда и вездѣ. Онъ не имѣетъ опредѣленнаго с о д е р ж а н і я, онъ не указываетъ, какія именно дѣйствія мы должны совершать и какихъ дѣйствій мы должны избѣгать, но это указываетъ, при соблюденіи какой ф о р м ы дѣйствія будутъ нравственны или безнравственны. Другими словами, этотъ законъ даетъ намъ въ руки безошибочный внѣшній признакъ, при помощи котораго мы можемъ отличить дѣйствіе нравственное отъ дѣйствія безнравственнаго.

Этотъ моральный законъ Кантъ называетъ к а т е г о р и ч е с к и м ъ   и м п е р а т и в о м ъ, т. е. правиломъ, которое повелѣваетъ дѣйствовать безусловно такъ, а не иначе. Но почему это есть категорическій императивъ? Потому что есть еще г и п о т е т и ч е с к і й императивъ, совершенно отъ него отличающійся. Этотъ послѣдній всегда выражается въ формѣ условнаго предложенія и относится къ вопросамъ, касающимся нашего личнаго благополучія. Напр., предложеніе „если ты желаешь достигнуть счастья, ты долженъ совершить то или другое" есть гипотетическій императивъ. Совершеніе того или другого дѣйствія обусловливается только лишь опредѣленной цѣлью. Если ты желаешь достигнуть той или иной цѣли, то ты д о л ж е н ъ дѣлать то или иное. Если ты такой цѣли не поставляешь, то ты этого можешь и не дѣлать. Здѣсь долженствованіе представляется обусловленнымъ. Хотя мы и въ этомъ случаѣ имѣемъ дѣло съ императивомъ, однако онъ имѣетъ характеръ условный, относительный. Категорическій же императивъ имѣетъ значеніе абсолютное. „Ты не долженъ лгать"—такъ нравственный законъ намъ повелѣваетъ; ты никогда ни при какихъ условіяхъ не д о л ж е н ъ обманывать: нравственный законъ обладаетъ абсолютностью и не подвергается никакимъ ограниченіямъ. Человѣкъ долженъ в с е г д а повиноваться этому нравственному закону абсолютно, безусловно, не обращая вниманія ни на что. По теоріи Канта, нельзя лгать даже у постели умирающаго для утѣшенія его [1]). Категорическій императивъ обладаетъ всеобщностью и необходимостью.

Если этотъ законъ обладаетъ всеобщностью и необходимостью, то какого онъ происхожденія, не трудно опредѣлить. Онъ, конечно, не эмпирическаго происхожденія, а происходитъ изъ самого разума. Разумъ самъ по себѣ его даетъ. Всеобщность и необходимость есть самый лучшій признакъ для опредѣленія происхожденія. Если какое-нибудь правило поведенія не можетъ быть выражено въ формѣ всеобщаго и необходимаго закона, то можно быть увѣреннымъ, что оно вытекаетъ не изъ разума, а изъ чувственности, и поступокъ, основанный на этомъ законѣ, не имѣетъ моральной цѣны. Всѣ тѣ дѣйствія, которыя можетъ совершать человѣкъ, руководясь стремленіемъ къ достиженію личнаго счастья, удовольствія, дѣйствія подъ вліяніемъ какихъ-либо чувственныхъ побужденій, дѣйствія, въ которыхъ мы руководствуемся какими-либо эгоистическими интересами, никакъ не

[1]) См. его „Metaphysik d. Sitten". Tugendlehre. § 9.

могутъ выдержать указанной пробы. Они не могутъ быть выражены въ формѣ всеобщаго и необходимаго закона. Какъ только мы попытаемся возвести ихъ во всеобщій и необходимый законъ, то противорѣчивость этого послѣдняго тотчасъ же обнаружится.

Изъ этихъ разсужденій становится понятнымъ, какъ Кантъ отвѣтитъ на вопросъ, въ чемъ цѣль жизни. Онъ никогда не скажетъ подобно утилитаристамъ, что удовольствіе и счастье есть цѣль жизни. По Канту, конечная цѣль нашей жизни заключается въ томъ, чтобы мы выработали въ себѣ добрую волю (guter Wille) [1]), т. е. волю, дѣйствующую нравственно.

Но что такое добрая воля, и почему добрая воля должна составлять цѣль жизни? Потому что, по мнѣнію Канта, только добрая воля есть то единственное въ мірѣ, что никогда не можетъ привести ко злу. „Нигдѣ въ мірѣ, да и вообще внѣ его нельзя придумать ничего такого, что безъ ограниченія могло бы считаться добрымъ, кромѣ доброй воли". Такія свойства души, какъ умъ, остроуміе, мужество, рѣшимость, настойчивость, въ извѣстномъ отношеніи должны быть признаны хорошими и желательными, но они могутъ сдѣлаться крайне дурными и вредными, если только та воля, которая пользуется этими дарами природы, не будетъ добра. То же самое слѣдуетъ сказать и о дарахъ счастья. Могущество, богатство приводятъ къ высокомѣрію, если только владѣющій ими не обладаетъ доброй волей. Такимъ образомъ, все можетъ привести ко злу, и только одна добрая воля есть нѣчто абсолютно доброе и никогда не можетъ превратиться въ дурное [2]).

Что такое добрая воля? Возьмемъ примѣры нравственныхъ дѣйствій человѣка и мы увидимъ, въ чемъ она состоитъ.

Вотъ, напримѣръ, купецъ, который не беретъ у своего неопытнаго покупателя больше, чѣмъ слѣдуетъ, и обращается со своими покупателями настолько добросовѣстно, что и ребенокъ можетъ у него покупать. Мы называемъ дѣйствія такого купца честными, однако мы не считаемъ

---

[1]) Я охотно въ этомъ случаѣ guter Wille перевелъ бы посредствомъ хорошая воля вмѣсто „добрая воля", такъ какъ съ этимъ послѣднимъ терминомъ у насъ связывается представленіе о „добровольности", но въ виду того, что „хорошій" примѣняется по преимуществу къ вещамъ, я оставляю терминъ „добрая воля", сознавая его неудовлетворительность.

[2]) „Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten" (изд. Kirchmann'a), стр. 10.

его дѣйствія нравственными въ истинномъ смыслѣ этого слова. Мы думаемъ, что онъ дѣйствуетъ добросовѣстно потому, что боится утратить довѣріе своихъ покупателей и выгоду, съ нимъ связанную. Но вотъ другой случай: человѣкъ, обладающій добрымъ сердцемъ, помогаетъ своимъ ближнимъ. Онъ поступаетъ согласно нравственному закону, но такъ какъ онъ дѣйствуетъ, руководясь своими склонностями и чувствами, то хотя мы относимся съ бо́льшей похвалой къ такого рода поступкамъ, однако мы не считаемъ ихъ нравственными въ наивысшемъ смыслѣ? Для того, чтобы поступокъ былъ истинно нравственнымъ, мы не должны дѣйствовать согласно нашимъ чувствамъ и склонностямъ, но мы должны дѣлать добро ради добра; мы должны исполнять долгъ ради долга, не обращая вниманія на наши склонности. Тотъ, кто дѣйствуетъ согласно своему долгу, поступаетъ истинно нравственно и обладаетъ доброй волей. Напримѣръ, если человѣкъ, различными неудачами доведенный до отчаянія, желаетъ покончить свою жизнь самоубійствомъ, но воздерживается отъ него изъ сознанія долга (потому что сохранять жизнь есть долгъ), тотъ совершаетъ поступокъ, имѣющій наивысшую нравственную цѣну.

Относительно торговца, благотворителя можно сказать, что они поступаютъ согласно нравственному закону, они поступаютъ законно, истинно же нравственно поступаетъ только тотъ, кто дѣйствуетъ вопреки своимъ склонностямъ, вопреки чувствамъ, кто исполняетъ долгъ изъ одного лишь уваженія къ нравственному закону.

Добрая воля называется доброй не вслѣдствіе тѣхъ результатовъ, которые благодаря ей достигаются, не вслѣдствіе пригодности ея для достиженія тѣхъ или иныхъ цѣлей, а вслѣдствіе того душевнаго настроенія, которое сопровождаетъ наши дѣйствія. Важно замѣтить, что Кантъ, говоря о томъ душевномъ состояніи, которое сопровождаетъ слѣдованіе нравственному закону, не имѣетъ въ виду какое-нибудь чувство удовольствія или неудовольствія или вообще какое-нибудь чувство, а называетъ это состояніе просто уваженіемъ къ нравственному закону.

„Исполненіе долга ради самого долга"—вотъ основное положеніе этики Канта. Вслѣдствіе этого моральная система Канта и называется системой долга. Въ исполненіе долга изъ уваженія къ нравственному закону Кантъ видитъ критерій нравственности. „О, долгъ! восклицаетъ онъ. Ты

возвышенное, великое имя, ты не содержишь ничего такого, что нравится, что ласкаетъ наши чувства, но ты требуешь только подчиненія, ты не произносишь угрозъ, которыя возбуждали бы въ нашемъ духѣ какія-либо склонности, и не вызываешь страха для того, чтобы привести въ движеніе нашу волю; ты выставляешь только законъ, который самъ по себѣ находитъ доступъ въ нашъ духъ и который самъ по себѣ всегда противъ желанія вызываетъ уваженіе". Уваженіе передъ моральнымъ закономъ есть нѣчто, что не можетъ быть разсматриваемо ни какъ предметъ склонности, ни страха. Нравственному закону мы подчиняемся, не спрашиваясь собственнаго благополучія. Вотъ основная мысль Канта: истинно нравственный человѣкъ долженъ повиноваться нравственному закону, долженъ дѣйствовать, сообразуясь исключительно съ долгомъ, совершенно въ то же время отрѣшаясь отъ какихъ бы то ни было чувственныхъ побужденій.

Обратимъ вниманіе на то, что, когда человѣкъ дѣйствуетъ, слѣдуя только лишь долгу, то онъ дѣйствуетъ независимо отъ чего бы то ни было внѣшняго. Воля человѣка дѣйствуетъ, опредѣляясь исключительно только закономъ, который она сама же и создаетъ [1]).

На этомъ мы могли бы остановиться. Здѣсь уже есть отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ критерій нравственности, въ чемъ конечная цѣль человѣческой жизни. По Канту, „дѣйствуй по такому принципу, относительно котораго ты могъ бы пожелать, чтобы онъ сдѣлался всеобщимъ закономъ". По Кантовской морали, законъ нравственности абсолютенъ, безусловенъ и никакимъ ограниченіямъ не подлежитъ; цѣль жизни Кантъ видитъ въ томъ, чтобы выработать такую волю, съ помощью которой можно было бы дѣйствовать согласно вышеприведенному закону. Вотъ моральная система Канта. Съ ней связанъ цѣлый рядъ очень важныхъ вопросовъ, которые мы сейчасъ и разсмотримъ.

Мы говоримъ: „разумъ самъ себѣ даетъ законъ"; слѣдовательно, разумъ есть причина возникновенія нравственнаго закона. Изъ этого утвержденія вытекаетъ весьма важный выводъ.

Если мы разсмотримъ, чтὸ дѣлается въ окружающей насъ природѣ, то мы увидимъ, что въ ней все находится

[1]) Способность воли подчиняться только нравственному закону называется автономіей воли; подчиненіе же воли чему-нибудь внѣшнему, напр., представленію счастья и т. п. называется гетерономіей воли.

въ причинной связи другъ съ другомъ, вездѣ цѣпь причинъ безконечна, рядъ другъ съ другомъ связанныхъ звеньевъ непрерывенъ: такъ все совершается въ физическомъ мірѣ. Но такъ ли дѣлается и въ моральной жизни? Наша воля, когда она дѣйствуетъ нравственно, т. е. когда она подчиняется только лишь нравственному закону и не подчиняется чему-либо, получающему начало извнѣ, является какъ бы нарушеніемъ того общаго закона причинности, который царитъ въ физическомъ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ, что воля, дѣйствующая нравственно, дѣйствуетъ свободно, не подчиняясь физической причинности, или, какъ еще Кантъ это доказываетъ, воля дѣйствуетъ, подчиняясь особой причинности, которую онъ называетъ причинностью изъ свободы (Causalität aus Freiheit). Въ данномъ случаѣ воля можетъ быть названа свободной, потому что она дѣйствуетъ, не находясь въ зависимости отъ какихъ бы то ни было чувственныхъ побужденій, а исключительно подъ вліяніемъ нравственнаго закона, не подчиняясь ничему чувственному.

Но признаніе человѣческой свободы приводитъ къ несомнѣнному противорѣчію. Съ одной стороны, оказывается, что человѣкъ, какъ физическое существо, подчиняется закону причинности, его дѣйствія необходимы, а съ другой стороны, какъ существо, дѣйствующее нравственно, онъ свободенъ; поскольку наши дѣйствія являются продуктомъ воздѣйствія нравственной воли, они должны быть свободны, поскольку же они суть дѣйствія физическія и протекаютъ во времени, они должны подчиняться закону причинности, поскольку они необходимы. Кантъ думаетъ, что противорѣчіе можетъ быть устранено, если принять въ соображеніе, что существуетъ различіе между міромъ феноменовъ и міромъ ноуменовъ. Міръ феноменовъ—это міръ чувственный, нами воспринимаемый, это міръ, составляющій предметъ науки. Міръ ноуменовъ—это міръ умопостигаемый, міръ абсолютныхъ реальностей, въ который метафизика старается проникнуть, но, какъ думаетъ Кантъ, тщетно. Различіе между этими двумя мірами происходитъ отъ пространства и времени, которыя представляютъ собою форму чувственнаго міра и не составляютъ закона міра умопостижимаго, ноуменовъ. Міръ ноуменовъ находится внѣ пространства и времени. Міръ чувственный есть видъ, который принимаетъ видъ умопостигаемый, когда онъ облекается въ

формы пространства и времени. Это же подраздѣленіе примѣнимо къ человѣку. Существуетъ человѣкъ-ноуменъ. Это человѣкъ вѣчный, который одинъ только обладаетъ абсолютной реальностью, и существуетъ человѣкъ-феноменъ, жизнь котораго протекаетъ во времени. Эта жизнь, созидающаяся изъ послѣдовательныхъ явленій, есть не что иное, какъ отраженіе вѣчной и внѣвременной жизни, отраженіе, воплощающееся въ форму пространства и времени. Подобно тому, какъ существуетъ два человѣка, существуетъ также два вида причинности. Именно причинность *эмпирическая*, которая осуществляется во времени и причинность *умопостижимая*, которая осуществляется внѣ времени. Во времени и пространствѣ всѣ явленія суть предшествующія и послѣдующія. Они слѣдуютъ другъ за другомъ и опредѣляются другъ другомъ. Тамъ же, гдѣ дѣйствуетъ причинность умопостигаемая, тамъ нѣтъ ни до, ни послѣ, тамъ не существуетъ ни предшествующаго, ни послѣдующаго. Такая причинность именно и есть причинность изъ свободы.

Теперь понятно, почему человѣкъ той стороной своего существа, которою онъ подчиняется нравственному закону, *принадлежитъ сверхчувственному міру*. Нравственный законъ есть въ сущности законъ, даваемый намъ разумомъ, а умопостигаемый міръ есть именно царство разумныхъ существъ. Въ этомъ мірѣ каждое разумное существо, самостоятельно созидающее себѣ нравственный законъ, дѣйствуетъ такъ, что не опредѣляется внѣшними причинами, какъ въ природѣ. Здѣсь господствуютъ лишь свободныя самоопредѣленія. Поскольку человѣкъ принадлежитъ этому міру, онъ свободенъ, поскольку онъ принадлежитъ къ физическому міру, его дѣйствія подчинены необходимости. Свобода и необходимость не суть два понятія, совершенно другъ друга исключающія. Человѣческія дѣйствія и свободны, и необходимы въ одно и то же время, но только мы должны помнить, что дѣло идетъ о двухъ различныхъ мірахъ. Необходимость человѣческихъ дѣйствій истинна для міра чувственнаго, для человѣка-феномена. Свобода истинна для міра умопостигаемаго, для человѣка ноумена. Человѣкъ-феноменъ подчиненъ причинности; человѣкъ-феноменъ, какъ мы видѣли выше, есть обнаруженіе человѣка-ноумена, или умопостигаемой стороны его сущности. Поэтому Кантъ дѣ-

лаетъ различіе между человѣкомъ эмпирическимъ и человѣкомъ умопостигаемымъ.

Такъ какъ, далѣе, дѣйствія одного человѣка отличаются отъ дѣйствій другого человѣка въ зависимости отъ того, каковъ его *характеръ*, то Кантъ и предполагаетъ существованіе двухъ характеровъ, именно характера *эмпирическаго*, т. е. характера человѣка, какъ онъ намъ данъ въ чувственномъ мірѣ, и характера *умопостигаемаго*, или *интеллигибельнаго*, т. е. характера человѣка, принадлежащаго къ сверхчувственному міру. При этомъ Кантъ думаетъ, что эмпирическій характеръ является отраженіемъ умопостигаемаго.

Вслѣдствіе того, что существуетъ такая зависимость между умопостигаемымъ характеромъ и эмпирическимъ, нужно признать, что истинная причина волевыхъ рѣшеній человѣка есть въ дѣйствительности умопостигаемый характеръ. Хотя мы знаемъ, что каждое наше волевое рѣшеніе слѣдуетъ законамъ природы, но мы должны признать, что самъ нашъ эмпирическій характеръ есть проявленіе умопостигаемаго.

Эту зависимость эмпирическаго характера отъ умопостигаемаго нужно понимать такимъ образомъ, что „всѣ наши волевые акты возникаютъ изъ нашего *сверхчувственнаго существа*, изъ внѣвременной основы нашихъ дѣятельностей, возникающихъ во времени“ [1]). Другими словами, каждое наше дѣйствіе, подчиняющееся нравственному закону, опредѣляется разумомъ, который, какъ таковой, дѣйствуетъ внѣ эмпирической причинности, а потому, *принадлежитъ къ сверхчувственному міру*. Вслѣдствіе этого на каждое наше нравственное дѣйствіе мы должны смотрѣть, какъ на возникающее изъ нашего сверхчувственнаго существа.

Итакъ, мы видимъ, что, по Канту, эмпирически всѣ дѣйствія воли необходимы, т. е. подчинены закону причинности, но въ то же время *воля свободна*, потому что она подчиняется особой причинности, получающей начало въ сверхчувственномъ мірѣ. „Какъ разумное, умопостигаемому міру принадлежащее существо, человѣкъ можетъ причинность своей воли мыслить не иначе, какъ только подъ

[1]) *Целлеръ*. „Geschichte d. deutschen Philosophie“. 1875, стр. 370.

идеей свободы, ибо независимость отъ опредѣляющихъ причинъ чувственнаго міра есть свобода“ [1]).

Итакъ, сущность аргументаціи Канта сводится вкратцѣ къ слѣдующему. У насъ есть нравственный законъ, имѣющій формальный характеръ. Воля (т. е. практическій разумъ) сама себѣ даетъ этотъ законъ, сама себя обязываетъ, не зависитъ ни отъ чего внѣшняго, слѣдовательно, она свободна. Но такъ какъ Кантъ самъ признавалъ, что все въ мірѣ эмпирическомъ подчиняется закону причинности, разумная же воля этой причинности не подчиняется, то онъ долженъ былъ прійти къ признанію существованія сверхчувственнаго міра и къ тому, что во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, относящихся къ міру сверхчувственному, человѣкъ свободенъ, во всемъ же остальномъ онъ подчиненъ необходимости [2]).

Моральный законъ у Канта имѣетъ совершенно формальный характеръ, но онъ дѣлаетъ попытку вложить въ него нѣкоторое содержаніе и именно тѣмъ, что проводитъ различіе между „вещами“ просто и „личностью“, человѣкомъ, какъ носителемъ нравственнаго закона.

Но почему наличность нравственнаго закона возвышаетъ человѣка, ставитъ его выше всего существующаго? Понять это не трудно. Человѣкъ, который слѣдуетъ велѣніямъ нравственнаго закона, отрѣшается отъ того, что приближаетъ человѣка къ животному. Человѣкъ, благодаря нравственному закону, можетъ стать выше животнаго. „Достоинство человѣка состоитъ въ томъ, что его разумъ, нѣчто высшее, можетъ господствовать въ его жизни, и не допустить, чтобы страсти, нѣчто низшее, господствовали надъ нимъ. Вслѣдствіе того, что онъ обладаетъ разумомъ, онъ принадлежитъ къ высшему порядку вещей, къ умопостигаемому, божественному міру, въ качествѣ же чувственнаго существа онъ принадлежитъ къ числу продуктовъ природы. Поэтому позорно и унизительно божественную часть природы подчинять животной и отказываться отъ правъ гражданства въ царствѣ разумныхъ существъ, чтобы довольствоваться животною жизнью. Отдавать разумное существо, составляющее по природѣ абсолютную самоцѣль, на службу чувственности,

[1]) „Grundlegung z. Metaph. d. Sitten“, стр. 82.

[2]) О различныхъ пониманіяхъ свободы у Канта см. *Jodl.* Geschichte der Ethik. B. II, стр. 26—40. Русскій переводъ: „Исторія Этики“, т. II.

т. е. того, что по самой природѣ предназначено къ служебной цѣли, это значитъ абсолютно извращать вещи“ [1]). Поэтому въ качествѣ средствъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей могутъ употребляться только чувственныя вещи, человѣкъ же, какъ существо, принадлежащее къ высшему міру, въ качествѣ цѣли не долженъ употребляться. Отсюда выводъ очевиденъ.

Различіе между міромъ чувственнымъ и міромъ высшимъ производитъ то, что возникаетъ различіе между вещами и лицами, изъ которыхъ первымъ приписывается цѣнность, а вторымъ достоинство. Вещи, какъ принадлежащія къ чувственному міру, могутъ служить средствомъ для достиженія какой-либо цѣли и поскольку онѣ этой цѣли служатъ, постольку онѣ и обладаютъ цѣнностью (Werth), а то, что не можетъ служить средствомъ для достиженія какой-либо цѣли, какъ, напр., нравственный законъ, и что поэтому есть само для себя цѣль, тому присуще достоинство (Würde). Но такъ какъ всякое разумное существо само себѣ даетъ этотъ законъ и себя съ нимъ отождествляетъ, то ему сообщается это достоинство нравственнаго закона. Поэтому человѣческая личность, какъ разумное существо, само себѣ дающее законъ, есть абсолютная самоцѣль; личность человѣка, какъ носительница нравственнаго закона, должна быть цѣлью въ самой себѣ и не должна быть средствомъ.

Исходя изъ такихъ взглядовъ на достоинство личности, Кантъ расширилъ свою формулу такимъ образомъ: „Дѣйствуй такъ, чтобы человѣкъ какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого употреблялся не какъ средство, но какъ цѣль“. Я не долженъ, напр., давать кому-нибудь ложныя обѣщанія, потому что въ этомъ случаѣ то лицо, которому я даю ложныя обѣщанія, не можетъ участвовать въ моей цѣли; оно оказывается только лишь средствомъ, между тѣмъ какъ по существу оно должно являться цѣлью. Это значитъ, другими словами, что человѣкъ не долженъ смотрѣть на другого, какъ на средство для достиженія эгоистическихъ цѣлей, что онъ никогда не долженъ смотрѣть на личность другого, какъ на средство, а обязанъ уважать въ немъ достоинство личности. Отсюда понятно, почему, съ точки зрѣнія кантовской этики, можно говорить о всеоб-

[1]) *Паульсенъ.* „Кантъ“, стр. 284.

щемъ равенствѣ всѣхъ разумныхъ существъ. Всѣ люди имѣютъ разумъ, всѣ обладаютъ способностью давать себѣ нравственные законы, и поэтому всѣ они обладаютъ одинаковымъ человѣческимъ достоинствомъ [1]). Это особенное свойство нравственнаго закона влечетъ за собою, какъ мы видѣли, признаніе свободы. Размотримъ ближе этотъ важный пунктъ кантовской этики.

Кантовское доказательство свободы воли по отношенію къ нравственному закону совершенно отличается отъ того доказательства, которымъ пользовались метафизики до Канта. Они сначала доказывали, что человѣкъ свободенъ, а затѣмъ старались доказать необходимость нравственнаго закона. Кантъ дѣйствуетъ какъ разъ наоборотъ. Онъ сначала доказываетъ необходимость нравственнаго закона, а отсюда уже дѣлаетъ выводъ о необходимости свободы. Онъ показываетъ, что признаніе нравственнаго закона въ той формѣ, въ какой мы съ нимъ познакомились, предполагаетъ свободу. Человѣкъ свободенъ потому, что въ немъ есть нравственный законъ, который ему повелѣваетъ. Это нужно понимать слѣдующимъ образомъ.

Нашъ разумъ выставляетъ извѣстный нравственный законъ, который намъ повелѣваетъ въ нашихъ дѣйствіяхъ быть независимыми отъ какихъ бы то ни было чувственныхъ побужденій. Но чтобы мы были въ состояніи подчиняться повелѣніямъ этого нравственнаго закона, мы должны быть въ состояніи дѣйствовать независимо отъ какихъ бы то ни было чувственныхъ побужденій. Способность же дѣйствовать независимо отъ чувственныхъ побужденій и есть свобода.

Такимъ образомъ ясно, что для подчиненія нравственному закону необходима свобода. Свобода есть необходимое условіе существованія самого нравственнаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный законъ повелѣваетъ, обязываетъ безусловно, поэтому исполненіе его велѣній должно быть возможно. Мы должны быть увѣрены, что существуетъ воля, опредѣляемая не чувственными побужденіями, а только своимъ собственнымъ представленіемъ закона; иначе его безусловное повелѣніе было бы просто безсмысленно. Было бы очень странно, если бы законъ, даваемый нашимъ разумомъ, повелѣвалъ бы безусловно, и въ то же время не подразумѣвалось бы само собою, что исполненіе этого закона возможно. Другими словами, это означаетъ: „Ты свободенъ, ты можешь дѣйствовать независимо отъ чувственныхъ побужденій, потому что въ тебѣ есть нравственный законъ, тебѣ это повелѣвающій“. Безусловность нравственнаго закона есть именно доказательство свободы воли, или, какъ это Шиллеръ выражаетъ: „Du kannst, denn du sollst“, „ты можешь, потому что ты долженъ“. Ты можешь потому, что нравственный законъ повелѣваетъ безусловно.

[1]) См. объ этомъ *Vorländer* „Kant und Socialismus“, стр. 13.

Кажется на первый взглядъ, что Кантъ такимъ образомъ доказываетъ свободу воли: въ дѣйствительности же кантовское признаніе свободы вовсе не есть теоретическое доказательство въ собственномъ смыслѣ, потому что сознаніе нравственнаго закона, на которое опирается признаніе свободы, вовсе не есть доказательство, а есть предметъ вѣры.

Признаніе свободы воли исходитъ изъ вѣры, которую всякій истинно нравственный человѣкъ признаетъ по отношенію къ самому себѣ и по отношенію ко всѣмъ разумнымъ существамъ. Поскольку онъ сознаетъ въ себѣ нравственный законъ, постольку онъ вѣритъ въ возможность слѣдовать ему. Но само собою разумѣется, въ такой же мѣрѣ онъ вѣритъ и въ условія нравственнаго закона и думаетъ, что всякое разумное существо мыслитъ такимъ же образомъ. Истинно нравственный человѣкъ вѣритъ, у него есть убѣжденіе, что нравственный законъ всеобщъ и необходимъ. Изъ такого сознанія является признаніе свободы, но такъ какъ сознаніе нравственнаго закона не есть знаніе въ собственномъ смыслѣ, а только лишь вѣра, то и признаніе свободы не есть продуктъ доказательства, а есть постулатъ, какъ его называетъ Кантъ.

Кромѣ этого постулата, у Канта есть еще постулаты вѣры, именно постулатъ безсмертія и постулатъ Бога.

Первый постулатъ выводится имъ слѣдующимъ образомъ.

Что̀ можетъ быть цѣлью нравственной воли? Нельзя сказать, что счастье, потому что, какъ мы видѣли, у Канта понятіе счастья исключается, какъ нѣчто эмпирическое. Стремленіе къ счастью есть предметъ чувственной воли, цѣлью же нравственной воли является собственно добродѣтель. Но дѣло въ томъ, что между добродѣтелью и счастьемъ нѣтъ необходимой связи, т. е. стремленіе къ счастью

не дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ, а стремленіе къ добродѣтели не дѣлаетъ человѣка счастливымъ. Такъ какъ, съ другой стороны, человѣческое существо принадлежитъ одновременно къ чувственному и къ нравственному міру, то добродѣтель должна связываться со счастьемъ. Это соединеніе добродѣтели со счастьемъ Кантъ называетъ высшимъ благомъ или блаженствомъ. Мысль его состоитъ въ томъ, что добродѣтель должна сопровождаться счастьемъ. Это требованіе отвѣчаетъ нашимъ чувствамъ. Когда мы видимъ, что человѣкъ добродѣтельный несчастливъ, а человѣкъ порочный счастливъ, то мы это считаемъ несправедливымъ; это противорѣчитъ нашимъ чувствамъ, мы желали бы, чтобы было наоборотъ, чтобы добродѣтель сопровождалась счастьемъ; мы признаемъ, что только добродѣтель достойна счастья.

Разумная воля должна стремиться къ блаженству; достиженіе блаженства можетъ осуществиться только черезъ добродѣтель. Но спрашивается, возможно ли достиженіе блаженства черезъ посредство добродѣтели? Для того, чтобы достигнуть высшаго блаженства, нужна высшая добродѣтель, а этого именно въ нашей жизни не можетъ быть; нельзя сказать, чтобы мы могли что-либо совершать съ абсолютно чистыми побужденіями, наоборотъ мы должны признать, что наши дѣйствія, даже нравственныя, не вполнѣ свободны отъ своекорыстныхъ побужденій. Для достиженія же высшаго блага именно необходима абсолютная чистота нравственныхъ дѣйствій, или полная святость; но ея въ земной жизни быть не можетъ, а потому въ земной жизни высшее благо достигнуто быть не можетъ. Мы никакъ не можемъ примириться съ тѣмъ, чтобы нравственно дѣйствующая воля не была вознаграждена блаженствомъ. Если бы мы это допустили, то у насъ оставалось бы извѣстное чувство неудовлетворенія. Чтобы получить удовлетвореніе, мы должны допустить, что наша воля способна къ абсолютному усовершенствованію; а чтобы такое усовершенствованіе оказалось возможнымъ, нужно допустить, что человѣкъ будетъ продолжать свое существованіе до безконечности, чтобы при помощи безконечнаго совершенствованія и приближенія къ святости сдѣлаться достойнымъ высшаго блага. Кантъ вѣритъ, что человѣкъ способенъ продолжать существованіе до безконечности, т. е. другими словами, онъ вѣритъ въ безсмертіе. Такимъ образомъ, безсмертіе души есть постулатъ, допущеніе, необходимое съ точки зрѣнія

нашей вѣры въ необходимость высшаго блага для удовлетворенія нашего нравственнаго чувства.

Кантъ далѣе спрашиваетъ, чѣмъ мы гарантированы, что между добродѣтелью и высшимъ благомъ можетъ установиться полное соотвѣтствіе, т. е. что высшая добродѣтель будетъ награждена высшимъ благомъ? Разумнаго соотношенія между добродѣтелью и блаженствомъ можно ожидать лишь въ потусторонней жизни; оно можетъ быть установлено только существомъ совершеннымъ, справедливымъ; только божество можетъ распредѣлять блаженство соразмѣрно добродѣтели. Такимъ образомъ, для того, чтобы понять возможность правильнаго соотношенія между добродѣтелью и блаженствомъ, мы должны допустить существованіе Бога.

Какъ легко видѣть, Кантъ приходитъ къ признанію того, что онъ въ „Критикѣ Чистаго Разума“ раньше отрицалъ, и за что его признавали позитивистомъ. Теперь онъ признаетъ свободу, сверхчувственный міръ, безсмертіе, Бога. На этомъ основаніи Канту дѣлали упреки въ томъ, что онъ одною рукою даетъ позитивизмъ, а другою его отнимаетъ. Но на самомъ дѣлѣ этого противорѣчія здѣсь нѣтъ. Кантъ доказалъ въ „Критикѣ Чистаго Разума“, что мы теоретически не можемъ признать міра сверхчувственнаго, свободы и т. п. Здѣсь же онъ говоритъ не о знаніи, а о вѣрѣ. Свобода и міръ сверхчувственный не есть продуктъ теоретическаго доказательства, а есть лишь выраженіе убѣжденія и вѣры, а знаніе и вѣра не исключаютъ другъ друга.

Такимъ образомъ въ „Критикѣ Практическаго Разума“ мы вновь пріобрѣтаемъ то, что было отвергнуто въ Критикѣ Чистаго Разума. То, что тамъ признавалось только возможнымъ, здѣсь признается дѣйствительнымъ на основаніи нравственной вѣры. Всякій чувствуетъ въ себѣ нравственный законъ, всякій вѣритъ въ исполнимость его, но онъ долженъ также вѣрить и въ условія его, т. е. въ свободу, сверхчувственный міръ и т. п. Такъ какъ въ данномъ случаѣ требуется, чтобы мы отдавали предпочтеніе интересамъ практическимъ, этическимъ передъ интересами теоретическими, то ясно, что Кантъ признавалъ „первенство“ практическаго разума передъ теоретическимъ.

Слѣдуетъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу собственной этической системы Канта.

Особеннаго вниманія заслуживаетъ его утвержденіе, что человѣкъ только тогда поступаетъ истинно нравственно,

когда онъ дѣйствуетъ, руководясь не своими склонностями, а лишь сознаніемъ долга. Дѣйствовать изъ сочувствія, по Канту, не значитъ дѣйствовать нравственно. Помощи ближнимъ на основаніи сочувствія человѣческое сознаніе обыкновенно придаетъ особенное значеніе, Кантъ же такое дѣйствіе даже не считаетъ нравственнымъ. Но уже первые ученики его относились къ этому утвержденію отрицательно, и Шиллеръ осмѣялъ это противорѣчіе въ одномъ стихотвореніи. Одинъ изъ героевъ говоритъ: „Охотно служу я друзьямъ, но къ сожалѣнію я это дѣлаю по склонности и часто терзаюсь я мыслью, что я недобродѣтеленъ". Ему другой говоритъ: „Совѣтъ тутъ одинъ, ты долженъ стараться ихъ презирать и потомъ съ отвращеніемъ дѣлать то, что повелѣваетъ тебѣ д о л г ъ". Противорѣчіе въ системѣ Канта было замѣчено совершенно правильно.

Если мы возьмемъ кантовское требованіе „повиноваться долгу" и ограничимъ его извѣстными предѣлами, то оно пріобрѣтетъ разумный смыслъ. Въ большинствѣ случаевъ, когда наша воля п о д в е р г а е т с я и с к у ш е н і ю, то наши дѣйствія пріобрѣтаютъ особенный нравственный смыслъ. Положимъ, идетъ богачъ, находитъ кошелекъ съ деньгами и возвращаетъ его владѣльцу. Конечно, этотъ поступокъ хорошъ, но богачу не стоило никакого усилія совершить его. Если то же самое сдѣлаетъ бѣднякъ, то мы отнесемся къ нему съ особеннымъ уваженіемъ, потому что у него шла борьба между долгомъ и склонностью, и его дѣйствіе въ нравственномъ отношеніи стоитъ гораздо выше. Въ этомъ смыслѣ Кантъ былъ правъ, когда говорилъ, что дѣйствія наиболѣе похвальны въ нравственномъ отношеніи въ томъ случаѣ, когда есть выборъ между склонностью и долгомъ, гдѣ отдается предпочтеніе послѣднему; въ большинствѣ случаевъ кантовская формула оказывается въ полномъ несоотвѣтствіи съ дѣйствительностью, когда человѣкъ совершаетъ благодѣяніе, сопровождающееся извѣстнымъ чувствомъ удовлетворенія. „Прекрасное и великое въ большинствѣ случаевъ происходитъ не изъ чувства долга, а изъ побужденій любящаго сердца" [1]).

Моральная система Канта имѣла весьма важное значеніе для послѣдующаго развитія этики. Она пріобрѣла огромное

---

[1]) См. *Паульсенъ*. System d. Ethik. B. I. Кн. Гл. 5.

число послѣдователей не только въ Германіи, но даже во Франціи и Англіи.

Но самая важная мысль, которую современная философія усвоила изъ кантовской моральной философіи, состоитъ въ томъ, что в ѣ р ѣ принадлежитъ въ нашемъ міровоззрѣніи такое же равноправное положеніе, какъ и знанію. Въ этомъ отношеніи въ числѣ послѣдователей Канта слѣдуетъ назвать *А. Ланге, Паульсена, Вундта, Джемса* и др.

Лучшую оцѣнку кантовской философіи съ этой точки зрѣнія даетъ Паульсенъ [1]).

„Задача критической философіи Канта, говоритъ Паульсенъ, заключалась въ томъ, чтобы установить согласіе между вѣрой и знаніемъ, но онъ опирается при этомъ на моральную философію, а не на натуръ-философію. Въ теоретической философіи Кантъ вмѣстѣ съ матеріализмомъ утверждаетъ, что наука приводитъ только къ познанію закономѣрности, а не с м ы с л а вещей, она даетъ механическое, а не телеологическое объясненіе міра. Однако, съ другой стороны, Кантъ вмѣстѣ съ идеализмомъ убѣжденъ въ томъ, что въ вещахъ есть с м ы с л ъ, и что мы можемъ убѣдиться въ этомъ. Жизнь имѣетъ смыслъ. Съ непосредственною достовѣрностью мы признаемъ нравственныя блага за абсолютную цѣль жизни, но дѣлаемъ это не разсудкомъ или научнымъ мышленіемъ, а в о л е ю или, какъ говоритъ Кантъ, практическимъ разумомъ. Именно вѣра убѣждена въ томъ, что Богъ создалъ міръ, чтобы осуществить въ немъ вмѣстѣ съ людьми идею блага (Heilsgedanken)".

Всѣ догматы религіи представляютъ не что иное, какъ разнообразныя выраженія увѣренности въ томъ, что міръ существуетъ для добра, что природа и исторія имѣютъ основаніе въ божественной идеѣ-цѣли.

Отсюда ясно, что у Канта являются какъ бы два способа разсмотрѣнія вещей. Разсмотрѣніе вещей съ точки зрѣнія р а з у м а и разсмотрѣніе вещей съ точки зрѣнія в о л и. Съ одной точки зрѣнія вещи представляются намъ находящимися другъ съ другомъ въ причинной связи, съ точки зрѣнія воли вещи представляются намъ имѣющими извѣстный с м ы с л ъ, достигающими извѣстной цѣли. Какимъ же образомъ совмѣщаются въ одномъ міропониманіи эти два независимые другъ отъ друга способа разсмотрѣнія вещей,

---

[1]) *Paulsen*. „I. Kant", 1898. Стр. 4 и д.

научное разсмотрѣніе и религіозное ихъ истолкованіе? Кантъ думаетъ, что этого можно достигнуть путемъ различенія чувственнаго и сверхчувственнаго міра. Міръ, составляющій предметъ математическаго и естественно-научнаго разсмотрѣнія, есть не дѣйствительность сама по себѣ, а лишь явленіе въ нашей чувственности. Наоборотъ, міръ религіозной вѣры есть сама сверхчувственная дѣйствительность.

Какъ мы уже видѣли, при помощи разсудка мы не можемъ познать дѣйствительности, какъ она есть сама въ себѣ, потому что она не дана намъ въ нашей чувственной интуиціи. Задача вѣры заключается въ постиженіи дѣйствительности, какъ она есть сама въ себѣ. Это познаніе осуществляется вслѣдствіе того, что нашъ духъ, который не есть просто разсудокъ, считаетъ себя, какъ нравственное существо, членомъ этой абсолютной дѣйствительности и опредѣляетъ ея сущность на основаніи своей собственной сущности.

Такимъ образомъ Кантъ имѣетъ возможность примирить вѣру и знаніе. Они, по мнѣнію Канта, не находятся другъ съ другомъ въ антагонизмѣ, если только мы укажемъ каждой изъ нихъ соотвѣтствующую фунцкію. Религіозная вѣра будетъ въ мирѣ съ наукой до тѣхъ поръ, пока она будетъ выступать только въ истолкованіи жизни и міра съ точки зрѣнія смысла, т. е. будетъ нравственною увѣренностью въ томъ, что высшее благо возможно въ дѣйствительности. Наука оставляетъ мѣсто для такой вѣры.

Религія не есть наука, поэтому она и не можетъ быть предметомъ доказательства, но именно поэтому религія не можетъ быть предметомъ разсудочной критики, ее нельзя отвергать на основаніи теоретическихъ доказательствъ. „Догматы можно разрушать на основаніи доказательствъ при помощи критики, сама же религія не уничтожима, она постоянно вновь выростаетъ въ человѣческомъ духѣ изъ вѣчныхъ корней“.

Въ связи съ этимъ находится другая огромная заслуга Канта. Именно, „онъ отводитъ волѣ подходящее для нея положеніе въ мірѣ. Онъ положилъ конецъ одностороннему интеллектуализму XVIII вѣка. Слишкомъ высокая оцѣнка развитія разсудка проводится въ теченіе всего новаго времени; начиная съ эпохи Возрожденія, принято думать, что цѣнность человѣка основывается на его образованіи, что нравственное развитіе зависитъ также отъ его образованія.

Вопреки этому взгляду, Кантъ показалъ, что цѣнность человѣка зависитъ не отъ его разсудка, но только лишь отъ его воли; міровоззрѣніе человѣка зависитъ также отъ его разсудка, но прежде всего отъ его воли. Моральная достовѣрность есть послѣдняя основа всякой достовѣрности. Послѣднія и высшія истины, при помощи которыхъ и ради которыхъ человѣкъ живетъ и умираетъ, имѣютъ основаніе не въ научномъ познаніи, но вытекаютъ изъ сердца, изъ воли. Всякій изъ насъ вѣритъ въ себя, въ свое назначеніе, вѣритъ въ будущее и въ прогрессъ, вѣритъ въ конечную побѣду истины, права и добра на землѣ. Все это вещи, которыя не могутъ быть доказаны. Онѣ обладаютъ не логическою, а нравственною достовѣрностью, безъ нихъ нельзя было бы ни дѣйствовать, ни жить. Такого же рода достовѣрность и религіозной истины. Религія, если ее понимать въ самомъ общемъ видѣ, заключается въ увѣренности въ томъ, что все, на что направлены глубочайшія стороны моей воли и моего существа, имѣютъ мѣсто въ дѣйствительности, что Богъ стоитъ за меня и мое дѣло. Въ концѣ концовъ человѣкъ всегда живетъ вѣрою, а не „знаніемъ“ [1]).

Литература.

Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
Kant. Kritik der praktischen Vernunft.
Виндельбандъ. Философія Канта. 1895. (а также 2-й т. его Исторіи философіи).
Паульсенъ. Кантъ, его жизнь и ученіе. 1892.
Ланге Н. Н. Исторія нравственныхъ идей XIX вѣка. Спб. 1888.
Новгородцевъ П. И. Кантъ и Гегель. М. 1902.
Kuno Fischer. Geschichte d. neueren Philosophie. B. V. Zweiter Theil.
Фулье. Критика новѣйшихъ системъ морали. Спб. 1900.

---

[1]) ib. стр. 381—386. Русскій пер. *Паульсенъ.* „И. Кантъ, его жизнь и ученіе“. Спб. 1898. стр. 10—12 и 347—351.

ГЛАВА XXIV-я.

Идеалистическая этика (энергизмъ, эволюціонный универсализмъ).

Чтобы закончить разсмотрѣніе основныхъ типовъ этическихъ построеній, намъ слѣдуетъ разсмотрѣть еще идеалистическое направленіе этики. Мы называемъ его такъ потому, что оно приводится такъ или иначе въ связь съ метафизическимъ идеализмомъ, который, какъ мы видѣли, признаетъ существованіе духовной основы міра, разума, по плану котораго совершается развитіе міра. Въ идеалистической этикѣ основные этическіе принципы или обосновываются при помощи метафизики или приводятъ къ метафизикѣ. Типичными представителями этого направленія въ современной философіи являются *Паульсенъ* и *Вундтъ*.

Начнемъ съ Паульсена и прежде всего отмѣтимъ основные черты его метафизики. По Паульсену, дѣйствительность представляется намъ съ двухъ сторонъ: извнѣ, когда мы ее разсматриваемъ посредствомъ органовъ чувствъ, она представляется намъ какъ матерія; когда же мы ее разсматриваемъ изнутри (въ самосознаніи), она представляется намъ, какъ духовная жизнь, но сущность ихъ одна и таже, и обѣ эти стороны имѣютъ одинаковое распространеніе. Если разсматривать обѣ стороны одной и той же дѣйствительности, то болѣе существенной для насъ является духовная сторона, матеріальная же является только символомъ этой стороны. Слѣдовательно, основа дѣйствительности есть духовное. Весьма характернымъ для идеалистической метафизики является признаніе цѣлесообразности жизни вселенной. Паульсенъ отрицаетъ существованіе трансцендентной цѣлесообразности, т. е. цѣлесообразности изъ со-

знательныхъ намѣреній, но онъ признаетъ, что міровая жизнь идетъ къ опредѣленной цѣли. На природу, по его мнѣнію, слѣдуетъ смотрѣть, какъ на явленіе единой цѣлевой системы. „Жизнь Бога была бы тогда мѣстомъ всѣхъ цѣлей, въ ней каждый элементъ дѣйствительности поставлялся бы съ разумной необходимостью, ея самоосуществленіе было бы основаніемъ и цѣлью всѣхъ вещей“. Слѣдовательно, жизнь человѣка и человѣческаго общества должна въ концѣ концовъ привести къ осуществленію цѣли. Всякое существо, въ томъ числѣ и человѣкъ, имѣетъ опредѣленное назначеніе въ мірѣ. Задача этики заключается въ томъ, чтобы опредѣлить это назначеніе.

Паульсенъ свою этическую систему называетъ телеологическимъ энергизмомъ. Смыслъ этого термина можно объяснить слѣдующимъ образомъ. „Энергизмъ“ происходитъ отъ греческаго слова ἐνέργεια, что значитъ „сила“, „способность“. Въ человѣкѣ существуютъ извѣстныя способности, силы, которыя должны развиваться и дѣйствовать согласно своему назначенію; онѣ должны служить извѣстной цѣли. О цѣнности того или другого поведенія мы судимъ по фактическимъ послѣдствіямъ, т. е. тѣ или другія дѣйствія хороши или дурны, смотря потому, производятъ ли они по своей природѣ благопріятныя или неблагопріятныя дѣйствія. Нельзя думать, что поведенія хороши сами по себѣ независимо отъ тѣхъ дѣйствій, которыя они производятъ. Разъ мы признаемъ, что есть извѣстныя способности, которыя должны развиваться согласно извѣстной цѣли и оцѣниваться, смотря по тому, достигаютъ онѣ этой цѣли или нѣтъ, то и самая система, признающая это, должна называться телеологическимъ энергизмомъ.

По Паульсену, задача человѣческой жизни заключается въ томъ, чтобы человѣческія духовныя способности въ своемъ развитіи достигали высшаго совершенства. Человѣкъ своей жизнью долженъ стремиться не къ удовольствіямъ, какъ думаютъ утилитаристы, а къ извѣстному объективному жизненному содержанію. Самъ Паульсенъ не считаетъ эту формулу новой. Въ системѣ *Аристотеля*, напр., проводится тотъ же взглядъ. По мнѣнію Аристотеля, у человѣка есть высшія и низшія способности; но преимуществу должны развиваться и дѣйствовать согласно своему назначенію высшія способности. *Стоики* въ спорѣ съ эпикурей-

цами, утверждавшими, что конечной цѣлью человѣческой жизни является удовольствіе, наслажденіе, доказывали, что человѣкъ долженъ жить сообразно своей природѣ, т. е. жить согласно разуму; конечной цѣлью стремленій человѣческой воли должно быть стремленіе къ добродѣтели. Тотъ же взглядъ мы встрѣчаемъ и у тѣхъ моралистовъ, которые утверждали, что цѣль человѣческой жизни состоитъ въ гармоническомъ развитіи всѣхъ способностей. Кантъ тоже находилъ, что цѣль человѣческой жизни состоитъ въ выработкѣ такой воли, которая дѣйствовала бы согласно долгу, вопреки склонностямъ, и, по мнѣнію Канта, это является истиннымъ выраженіемъ человѣческаго существа. У современныхъ эволюціонистовъ мы находимъ въ скрытомъ видѣ выраженіе того же взгляда, что каждое существо стремится къ развитію тѣхъ способностей, которыя въ немъ заложены. Такимъ образомъ, по словамъ самого Паульсена, конечную цѣль жизни или высшее благо можно выразить словами Аристотеля: „Эвдемонія или благо заключается въ осуществленіи всѣхъ добродѣтелей и способностей, по преимуществу же высшихъ".

Цѣль, на которую направляется воля, по Паульсену, есть нормальное совершеніе жизненныхъ функцій, на которыхъ основана природа даннаго существа. Это справедливо не только по отношенію къ человѣку, но и по отношенію ко всѣмъ живымъ существамъ. Человѣкъ стремится жить человѣческой жизнью съ полнымъ содержаніемъ ея, т. е. духовной жизнью, въ которой получаютъ мѣсто всѣ человѣческія духовныя силы и добродѣтели. Само собою разумѣется, что наибольшую цѣну пріобрѣтаетъ та человѣческая жизнь, въ которой развитіе высшихъ силъ беретъ верхъ надъ развитіемъ низшихъ. Наоборотъ, та жизнь, въ которой имѣютъ перевѣсъ животныя функціи, чувственныя влеченія, пріобрѣтаетъ наименьшую цѣну. Совершенная жизнь человѣка— та, которая приводитъ духъ къ полному развитію его силъ, выражающемуся въ мышленіи, творчествѣ и дѣйствіяхъ.

Это -постольку, поскольку мы разсматриваемъ индивидуальную жизнь. Если мы перейдемъ къ разсмотрѣнію соціальной жизни, то увидимъ, что предметомъ стремленія человѣческой воли должна быть соціальная добродѣтель, и такого рода стремленіе объясняется телеологически, т. е. можно показать, что это стремленіе должно привести къ извѣстной цѣли, именно къ извѣстному совершенству соціальной жизни и самого индивидуума.

Соціальныя добродѣтели постольку имѣютъ значеніе, поскольку онѣ способствуютъ духовному развитію каждаго члена общества. Можно показать, что добродѣтель необходима для развитія жизненныхъ функцій. Изъ сравненія этики съ медициной мы поймемъ, что хочетъ сказать Паульсенъ. Если мы разсмотримъ физическія повреждения, слабости, уродливости, то поймемъ, что они происходятъ оттого, что жизнь организма, уклонившагося отъ нормы, встрѣчаетъ препятствіе къ нормальному обнаруженію физическихъ силъ. Съ другой стороны, если мы возьмемъ такія дѣйствія, какъ, напр., воровство и ложь, то увидимъ, что они препятствуютъ нормальному развитію человѣческой жизни. Воровство оказываетъ гибельное вліяніе и на самого вора и на обворовываемаго. Оно подкапывается подъ собственность, которая есть основа соціальной жизни. Ложь не менѣе дурна, потому что она разрушаетъ довѣріе между людьми (довѣріе же есть основное условіе соціальной жизни), и такимъ образомъ лишаетъ возможности развитія человѣческихъ силъ, такъ какъ безъ общества нѣтъ собственно человѣческой жизни.

Такимъ образомъ, всякаго рода поведеніе имѣетъ тенденцію или разрушать условія нормальной человѣческой жизни, или способствовать нормальному развитію ея. И поскольку дѣйствія способствуютъ сохраненію и развитію жизни, постольку они будутъ добродѣтелью, и наоборотъ, поскольку дѣйствія способствуютъ разрушенію жизни—пороками. Вотъ послѣднее выраженіе того нравственнаго критерія, который предлагаетъ Паульсенъ.

Но кто-нибудь можетъ спросить, нѣтъ ли здѣсь круга? Съ одной стороны, цѣлью человѣческой жизни является совершенство, добродѣтель, съ другой стороны, цѣль жизни состоитъ въ нормальномъ выполненіи всѣхъ функцій, и средствомъ для этого является добродѣтель. Слѣдовательно, добродѣтель одинъ разъ является цѣлью, другой разъ средствомъ. Паульсенъ находитъ, что въ жизни организма всякое средство является частью цѣли. Возьмемъ, напр., сердце, мозгъ, глаза: съ одной стороны, они являются средствомъ для сохраненія нашего организма, служатъ для цѣльности его, но въ то же время они составляютъ часть нашего организма и такимъ образомъ эти органы являются частью цѣли. Точно также и въ нашей психической жизни. Мы стремимся къ добродѣтели, потому что она составляетъ средство для развитія нормальной духовной жизни, но въ

то же время наша духовная жизнь складывается изъ добродѣтелей, и когда мы пріобрѣтаемъ ту или иную добродѣтель, пріобрѣтеніе этой способности есть часть цѣли. Здѣсь круга нѣтъ такъ же, какъ его нѣтъ въ органическомъ мірѣ, здѣсь просто часть является средствомъ и въ то же время частью цѣли. Возьмемъ, напр., мужество; эта добродѣтель можетъ быть средствомъ для развитія нашей духовной жизни, но въ то же время и цѣлью въ самой себѣ.

Если теперь мы сравнимъ взгляды Паульсена со взглядами утилитаристовъ, то найдемъ между ними существенную разницу. По мнѣнію послѣднихъ, воля направляется на удовольствіе, а по мнѣнію Паульсена, цѣль, къ которой направляется воля, если выразить ее въ самой общей формулѣ, есть нормальное выполненіе жизненныхъ функцій, на которыхъ основывается природа даннаго существа. Каждое живое существо стремится жить той жизнью, къ которой оно по природѣ предрасположено. Человѣкъ стремится къ человѣческой жизни съ полнымъ содержаніемъ таковой жизни, т. е. онъ стремится жить духовной жизнью, въ которой есть мѣсто для осуществленія всѣхъ духовныхъ силъ и способностей. Воля, которая въ низшихъ существахъ обнаруживается, какъ слѣпое влеченіе къ выполненію жизненныхъ функцій, въ человѣкѣ приходитъ къ ясному сознанію самой себя. Человѣкъ представляетъ себѣ жизнь, на которую направляется его воля, въ извѣстномъ образѣ, типѣ, осуществленіе котораго составляетъ содержаніе его жизни, носится предъ нимъ какъ идеалъ, къ которому онъ стремится. Само собою разумѣется, что образъ совершенства у различныхъ людей принимаетъ различную форму. Однѣ черты онъ имѣетъ у грека или римлянина, другія у еврея; однѣ у воина или ученаго, другія у крестьянъ. Только основная схема у нихъ можетъ быть общей.

Какъ у отдѣльныхъ индивидуумовъ, такъ и въ народѣ живетъ образъ того, чѣмъ онъ желаетъ быть. Этотъ образъ получаетъ выраженіе въ его религіи и поэзіи. Боги и герои представляютъ типы совершенства. Жизнь извѣстнаго культурнаго періода управляется идеями. Возникаютъ извѣстные идеальные типы жизни, которые овладѣваютъ сердцами, приводятъ въ движеніе мысли и въ концѣ концовъ преобразовываютъ жизнь. Вспомнимъ о гуманистическомъ движеніи XV столѣтія и его новомъ жизненномъ идеалѣ, о реформаціи и о ея новомъ типѣ христіанской вѣры и жизни, о вѣкѣ Людовика XIV и о его идеалѣ могущества и достоинства, о французской революціи и ея новомъ идеалѣ жизни, соотвѣтствующемъ природѣ и разуму.

Такимъ образомъ ясно, что воля безусловно направляется на осуществленіе какого-либо идеала или типа жизни. Народъ желаетъ свободы или могущества безусловно, а не ради удовольствія или счастія; будетъ ли это осуществленіе доставлять максимумъ счастья, объ этомъ народъ, стремящійся къ осуществленію того или другого идеала, обыкновенно не спрашиваетъ. Не къ удовольствію стремится наша воля, а къ представляемому типу жизни, удовольствіе же и страданіе являются лишь показателемъ того, достигли ли мы идеала или нѣтъ, но отнюдь удовольствіе не является главною цѣлью, которою привлекается наша воля.

Можно пойти дальше за предѣлы единичной человѣческой жизни. Мы говоримъ, что совершенство человѣческой жизни, добродѣтель, есть цѣль сама въ себѣ, но такъ какъ человѣкъ является единицей соціальнаго организма, то онъ является средствомъ для достиженія цѣли народной жизни, но въ то же время, конечно, является и частью цѣли, потому что онъ принимаетъ участіе въ жизни всего организма, потому что цѣлое (соціальный организмъ) есть совокупность единичныхъ частей. Это даетъ намъ масштабъ для оцѣнки значенія индивидуума. Именно, чѣмъ выше дѣятельность индивидуума для общества, чѣмъ больше онъ содѣйствуетъ развитію духовной жизни народа, тѣмъ выше его историческая цѣнность.

Но мы и народъ можемъ разсматривать, какъ отдѣльную единицу, входящую въ составъ человѣчества. Если человѣкъ является средствомъ для достиженія цѣлей общества, народа, то народъ является въ свою очередь средствомъ для достиженія цѣлей человѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ частью этой цѣли. Это есть послѣдній пунктъ, котораго мы можемъ достигнуть въ эмпирическомъ разсмотрѣніи вопроса о высшемъ благѣ. Совершенное человѣчество, „Царство Божіе на землѣ", это есть высшее благо на землѣ и послѣдняя цѣль, къ которой всѣ народы относятся какъ средства. Въ достиженіи этой цѣли мы имѣемъ высшій масштабъ для оцѣнки значенія народовъ. Когда мы разсматриваемъ народъ и его значеніе, то оцѣниваемъ его болѣе высоко или низко, смотря потому, въ какой мѣрѣ онъ способствовалъ

достиженію идеи совершеннаго человѣчества. Легко видѣть, что реализированіе идеи человѣчества оказывается невозможнымъ; мы не можемъ представить ее конкретно, мы мыслимъ о ней только схематически. „Божественная поэма", какъ называли исторію человѣчества, стоитъ внѣ нашей способности пониманія; мы видимъ только отдѣльные отрывки и сравниваемъ ихъ, но мы никакъ не можемъ связать ихъ въ одно цѣлое; цѣлое остается для насъ непонятнымъ. Идея человѣчества остается для насъ непредставимой. Но тѣмъ не менѣе человѣческая мысль и на этомъ не останавливается, идетъ дальше. Подобно тому, какъ народъ является средствомъ для осуществленія идеи человѣчества, такъ и послѣднее, по Паульсену, является средствомъ для осуществленія цѣли жизни всей дѣйствительности, міровой жизни. Это—конечное высшее благо. Здѣсь мы сталкиваемся съ такими понятіями, которыя никогда не могутъ сдѣлаться понятіями науки: они не относятся къ познанію, а только указываютъ направленіе, въ которомъ наше чувствующее существо стремится создать законченное міропониманіе. Они выражаютъ вѣру, что вся дѣйствительность приходитъ къ опредѣленному смыслу. И если идея человѣчества не доступна нашему пониманію, то идея божественной міровой мысли еще менѣе доступна для нашего разсудка, и содержаніе этого высшаго блага не можетъ быть сдѣлано понятнымъ, это есть послѣдній предѣлъ человѣческой мысли, для чувства же его стремятся сдѣлать понятнымъ символы религіи и искусства: они посредствомъ конечнаго и постижимаго указываютъ на безконечное и непостижимое.

Здѣсь мы имѣемъ этическую систему, которая имѣетъ несомнѣнно метафизическій характеръ, потому что приводится въ связь съ убѣжденіемъ, что благо имѣетъ существенное значеніе для міра, что дѣйствительность существуетъ благодаря благу и для блага. „Мы можемъ, говоритъ Паульсенъ, это воззрѣніе назвать идеалистическимъ, примыкая къ словоупотребленію *Платона,* который основываетъ міръ на идеѣ блага, мы можемъ назвать его также теистическимъ, если мы подъ вѣрой въ Бога будемъ понимать увѣренность, что благо есть основа и цѣль міра или, употребляя выраженіе *Фихте,* порядокъ міра въ конечной основѣ есть моральный".

Но слѣдуетъ отмѣтить, что Паульсенъ не думаетъ дать метафизическаго обоснованія своей этикѣ. На вопросъ, основывается ли мораль на теологіи или метафизикѣ, онъ отвѣчаетъ, что онъ убѣжденъ въ томъ, что мораль можетъ и должна быть обоснована чисто имманентно. Моральные законы суть біологическіе законы. Они естественные законы въ томъ смыслѣ, что на исполненіи ихъ основывается благополучіе жизни. Этика, какъ наука, совершенно не зависитъ отъ вѣры въ безсмертіе, этого краеугольнаго камня всякой морали, по мнѣнію нѣкоторыхъ. Нравственные законы суть естественные законы человѣческой жизни здѣсь на землѣ. Наконецъ, каковъ бы ни былъ чей-либо взглядъ на природу вещей—нравственные законы сохраняютъ для него одинаковую обязательность. Такимъ образомъ этическая система Паульсена имѣетъ безспорно идеалистическій характеръ, но въ ней мы не находимъ обоснованія этики. Его этика приводитъ къ признанію трансцендентнаго, но обоснованія при помощи трансцендентнаго у него нѣтъ [1]).

Это послѣднее мы находимъ у *Вундта.*

Этическая система Вундта имъ самимъ называется эволюціонистическимъ универсализмомъ. Этотъ терминъ является въ видѣ противовѣса индивидуализму, считающему основнымъ влеченіемъ человѣка личное счастіе или вообще личное благо. По Вундту, индивидуальныя цѣли нельзя ставить цѣлью жизни, они должны подчиняться цѣлямъ общей духовной жизни. Его эволюціонизмъ находится въ тѣсной связи съ его метафизикой, согласно которой природа есть обнаруженіе духа, самораскрытіе духа; духовное въ своемъ развитіи переходитъ ко все болѣе и болѣе высокимъ формамъ. Нравственное осуществляется въ формѣ развитія.

Въ чемъ же заключается цѣль жизни по Вундту? Какъ мы видѣли [2]), Вундтъ не раздѣляетъ взгляда утилитаристовъ, по которому цѣлью жизни является счастіе. Достиженіе счастія тѣмъ или другимъ индивидуумомъ или даже народомъ не имѣетъ никакого значенія для міровой жизни, между тѣмъ разсмотрѣніе цѣли человѣческой жизни безъ разсмотрѣнія цѣли міровой жизни для Вундта не представляется

---

[1]) Во всякомъ случаѣ это не проводится имъ послѣдовательно. См. его System der Ethik. B. I. Zweites Buch. Главы: 1, 2, 8, а также резюме въ концѣ „Введенія въ философію".

[2]) См. выше. Стр. 306.

возможнымъ. По Вундту, цѣлью жизни нужно считать не счастіе, нѣчто субъективное, а нѣчто объективное, находящееся внѣ этой жизни. Назначеніе человѣческой жизни состоитъ въ созиданіи того, что сообразно съ сущностью человѣка. Истинная сущность или основа человѣческой природы есть духовная жизнь. Всякая жизнь, поэтому, направлена болѣе или менѣе косвенно на духовное творчество (geistige Schöpfungen). Всякое такое творчество и всякое средство, способствующее достиженію его, есть благо. Въ стремленіи къ благамъ ради нихъ самихъ, а не ради какихъ-либо чуждыхъ цѣлей и заключается нравственная жизнь. Утилитаристы неправильно понимаютъ благо. Они называютъ благомъ то, что доставляетъ извѣстную сумму удовольствій. По Вундту, „благо не потому есть благо, что оно доставляетъ удовольствіе, но оно доставляетъ удовольствіе потому, что оно есть благо". Благо должно имѣть объективное значеніе, совершенно независящее отъ субъективныхъ послѣдствій. Это объясняется слѣдующимъ образомъ. Все, что способствуетъ нормальной жизни человѣка, что способствуетъ свободному развитію духовныхъ силъ, сопровождается чувствомъ удовольствія, а все то, что противодѣйствуетъ этому, доставляетъ неудовольствіе. Все то, что отвѣчаетъ сущности человѣка, должно быть благомъ и сопровождаться удовольствіемъ. Удовольствіе является выраженіемъ того, что мы достигли блага. Удовольствіе, поэтому, не является прямой цѣлью воли, а побочнымъ результатомъ его дѣйствія. Блага, къ которымъ человѣкъ стремится въ силу основныхъ свойствъ своей природы, суть духовныя блага.

Такимъ образомъ, цѣлью человѣческой жизни должно быть созиданіе духовныхъ благъ. Всякое дѣйствіе, которое способствуетъ раскрытію духовныхъ благъ и одухотворенію природы посредствомъ превращенія ея въ субстратъ духовныхъ цѣлей, должно быть признано нравственнымъ.

Что въ дѣйствительности не достиженіе счастія является существеннымъ, а именно достиженіе духовныхъ благъ, доказывается тѣмъ, что мы измѣряемъ нравственное достоинство людей и народовъ давнопрошедшихъ эпохъ не суммой счастья, которой они пользовались, и не суммой счастья, доставленнаго ими современникамъ, но тѣмъ, что они внесли цѣннаго въ развитіе человѣчества. Универсальную духовную жизнь мы считаемъ самоцѣлью. Ей мы подчиняемъ

всѣ индивидуальныя человѣческія цѣли. Мы считаемъ цѣннымъ все то, что способствуетъ достиженію духовныхъ благъ. По этой же причинѣ благо общества мы считаемъ критеріемъ для оцѣнки дѣйствій человѣка. То, что отвѣчаетъ цѣлямъ общества, мы считаемъ нравственнымъ, а то, что ему противорѣчитъ, мы считаемъ безнравственнымъ, потому что общественная жизнь способствуетъ развитію или созиданію духовныхъ благъ. Чѣмъ совершеннѣе волеобщеніе, тѣмъ больше дается возможности для созиданія духовныхъ благъ. Наибольшую моральную цѣльность представляетъ поэтому волеобщеніе человѣчества, такъ какъ оно является средствомъ для созиданія наибольшаго количества духовныхъ благъ.

Цѣли индивидуальныя находятся въ самой тѣсной, неразрывной связи съ цѣлями общества. Все, что совершаетъ общество, можетъ быть совершено только лишь при посредствѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ, и, наоборотъ, общество является необходимымъ условіемъ для свободнаго развитія духовныхъ силъ отдѣльнаго индивидуума. Когда мы оцѣниваемъ историческое значеніе народа, то обращаемъ вниманіе не только на то, что онъ сдѣлалъ для отдѣльныхъ индивидуумовъ, но что онъ сдѣлалъ, какъ цѣлое, само по себѣ для человѣчества: мы разсматриваемъ народъ съ точки зрѣнія его дѣятельности для разрѣшенія идеи человѣчества. И въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что здѣсь мы находимъ послѣднюю цѣль нравственнаго развитія. Она состоитъ въ волеобщеніи человѣчества, какъ основѣ для возможно большаго развитія человѣческихъ духовныхъ способностей, для созиданія духовныхъ благъ. Государство или общество имѣетъ цѣнность, потому что служитъ идеѣ человѣчества.

Человѣческая мысль не можетъ остановиться на конкретныхъ фактахъ: она обладаетъ метафизической потребностью къ законченному единству міропониманія. Поэтому идеальное волеобщеніе должно быть разсматриваемо, какъ послѣдняя цѣль, но не какъ абсолютная цѣль. Блага, которыя создаетъ человѣчество, имѣютъ вѣчную цѣнность, и потому возникаетъ неизбѣжное требованіе, чтобы познаваемые нами нравственные идеалы разсматривались, какъ составныя части безконечнаго нравственнаго міропорядка. Мы должны разсматривать идеалъ человѣчества, какъ проявле-

ніе безграничной абсолютной міроосновы. Вмѣстѣ съ этимъ этическая проблема превращается въ религіозную.

Вундтъ находитъ, что нашу метафизическую потребность къ законченному единству міропониманія поясняютъ тѣ чувства, которыя мы носимъ въ самихъ себѣ по отношенію къ будущему. Если бы мы могли подумать, что наше потомство можетъ погибнуть черезъ два, три столѣтія, эта мысль для насъ была бы тяжела; если бы мы пошли дальше и допустили, что можетъ погибнуть народъ со всей его культурой, въ которой мы принимаемъ участіе, то эта мысль была бы для насъ еще тяжелѣе. Но есть одна мысль, которая будетъ казаться намъ всегда невыносимой, именно, что человѣчество со всей его духовной и нравственной работой можетъ погибнуть безслѣдно съ лица земли, и что отъ этого не останется ничего, даже никакого воспоминанія въ какомъ бы то ни было сознаніи. Поэтому, если мы и допускаемъ возможность погибели народовъ, обществъ и т. д., то мы живемъ надеждой, что человѣческія нравственныя цѣли, въ которыхъ погибаетъ въ концѣ концовъ все единичное, никогда не погибнутъ. Разумѣется, это убѣжденіе не есть знаніе, а вѣра. Каждую нравственную цѣль мы разсматриваемъ, какъ средство для достиженія непреходящей цѣли. Другими словами, по Вундту, индивидуальная жизнь содержитъ ручательство дѣйствительной неуничтожимости послѣднихъ этическихъ цѣлей. Мы вѣримъ, что вообще вся міровая жизнь стремится къ развитію духовности. Мы вѣримъ, что задача міра состоитъ въ осуществленіи нравственной цѣли. Наша человѣческая жизнь есть только часть этой общей міровой жизни: то, что человѣчество можетъ совершить, будетъ способствовать разрѣшенію задачи міра.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что человѣкъ своею дѣятельностью принимаетъ участіе въ разрѣшеніи міровой задачи. Теперь намъ нужно разсмотрѣть еще вопросъ о мотивахъ моральной дѣятельности. т. е. вопросъ, почему человѣкъ долженъ стремиться къ выполненію тѣхъ или другихъ этическихъ принциповъ. Доставляетъ ли намъ этика Вундта санкцію требованій и потребностей нравственнаго сознанія. Мы видѣли, что человѣческое сознаніе стремится къ совершенію нравственныхъ дѣйствій, но вопросъ въ томъ, долженъ ли человѣкъ стремиться къ ихъ выполненію. Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ Вундтъ занимаетъ середину

между этическимъ апріоризмомъ и этическимъ эмпиризмомъ. По ученію этическаго апріоризма или интуиціонизма, у человѣка есть извѣстныя врожденныя нравственныя идеи, благодаря которымъ у него есть пониманіе нравственныхъ принциповъ, т. е. онъ умѣетъ отличать хорошее отъ дурного. У него есть также и извѣстное врожденное нравственное чувство, благодаря которому у него является побужденіе осуществлять эти принципы. По ученію эмпириковъ, нравственныя дѣйствія являются продуктомъ разсудочной дѣятельности. Размышленіе показываетъ, что нравственное поведеніе, т. е. дѣйствованіе въ интересахъ другихъ, является выгоднымъ и для самого индивидуума. Нѣкоторые моралисты этого направленія предполагаютъ также, что человѣку врождены альтруистическія чувства, благодаря которымъ онъ совершаетъ безкорыстные поступки.

Вундтъ занимаетъ среднее положеніе между этими двумя направленіями. Если человѣкъ совершаетъ поступки безкорыстные, то это потому, что у него есть альтруистическое чувство. Оно, по мнѣнію Вундта, никогда не можетъ быть выведено изъ эгоистическихъ влеченій, какъ это думали сдѣлать сторонники эмпирическаго направленія. Благодаря альтруистическому чувству, мы дѣйствуемъ въ интересахъ другой личности такъ же, какъ если бы это были наши интересы. Подстановка своей личности вмѣсто чужой происходитъ, благодаря чувству непосредственнаго единства собственнаго „я" съ другимъ. Вотъ тутъ-то и возникаетъ вопросъ, почему та или другая личность можетъ дѣйствовать въ интересахъ другой? Есть ли какой-нибудь смыслъ въ безкорыстныхъ дѣйствіяхъ, въ самопожертвованіи и т. п.? Единственный смыслъ этихъ дѣйствій заключается въ томъ, что чувство альтруистическое имѣетъ какъ бы особый метафизическій корень. Въ немъ выражается единство собственнаго „я" съ чужимъ. Благодаря этому чувству, отдѣльная личность служитъ общимъ безконечнымъ цѣлямъ. Но какъ это происходитъ? Мы уже видѣли связь, которая существуетъ между отдѣльнымъ индивидуумомъ и обществомъ, между индивидуумомъ и міровой жизнью [1]). Это представленіе единства, которое въ данномъ случаѣ приходитъ къ сознанію въ формѣ чувства, образуетъ только отдѣльное случайное звено въ безконечной цѣпи отношеній единства,

[1]) См. выше стр. 304—5.

посредствомъ котораго отдѣльное „я“ находится въ связи съ духовнымъ бытіемъ человѣчества. „Такимъ образомъ чувство единства нашего „я“ первоначально возникаетъ просто въ формѣ извѣстнаго чувства и въ качествѣ такового дѣйствуетъ на человѣческое сознаніе“. Впослѣдствіи же, по мѣрѣ развитія, оно дѣлается содержаніемъ разумнаго мотива, т. е. человѣкъ дѣйствованіе въ интересахъ другого дѣлаетъ цѣлью своей сознательной дѣятельности. Такое превращеніе чувственнаго мотива въ разумный происходитъ тогда, когда „непосредственная связь всѣхъ единичныхъ дѣйствій съ безконечностью нравственнаго міра и усмотрѣніе, что индивидуальная воля соотвѣтствуетъ идеѣ этой связи, дѣлается ясно сознательнымъ опредѣленіемъ дѣйствія“. Такимъ образомъ вопросъ, почему индивидуумъ дѣлаетъ міровую цѣль своей цѣлью, рѣшается такимъ образомъ, что это не является только лишь продуктомъ какого-нибудь размышленія. Эта цѣль уже первоначально присуща индивидуальной волѣ, но съ развитіемъ сознанія воля можетъ преднамѣренно отдать себя на служеніе общей духовной жизни человѣчества, которая составляетъ часть міровой жизни.

Въ этической системѣ Вундта мы имѣемъ, такимъ образомъ, другой примѣръ идеалистической этики. По Вундту, мы вѣримъ, что наша жизнь и жизнь человѣчества есть только незначительный моментъ сверхдуховной жизни Бога. Мы въ это вѣримъ, но вѣра должна быть допущена, потому что безъ нея не можетъ быть построена никакая философія. Философія по необходимости содержитъ элементъ вѣры, такъ какъ она ищетъ смысла вещей, исканіе же смысла вещей есть дѣло вѣры, а не знанія. Признаніе духовности міра, вѣра въ моральный строй міра — въ этомъ заключается сущность современнаго философскаго идеализма.

Въ этикѣ Вундта мы находимъ также метафизическое обоснованіе. Этика, по его словамъ, для своего совершенія ни въ коемъ случаѣ не можетъ обойтись безъ метафизическаго общаго пониманія“. Впрочемъ, Вундтовское обоснованіе этики скорѣе можно назвать религіознымъ, чѣмъ метафизическимъ. Подъ религіей Вундтъ понимаетъ тѣ чувства и представленія, которыя мы относимъ къ идеальному бытію, соотвѣтствующему желаніямъ и требованіямъ человѣческаго духа. Это событіе не есть что-либо доказуемое, оно есть только лишь предметъ вѣры. Мы только вѣримъ

въ осуществимость идеаловъ, фактически недостигаемыхъ. Эта вѣра въ моральный строй міра и есть основа этическихъ дѣяній человѣка.

Я не стану критиковать изложенныхъ мною системъ идеалистической этики — это могло бы завести насъ слишкомъ далеко, а укажу вкратцѣ, какія условія должны быть соблюдены, чтобы возможно было найти обоснованіе этики.

Какъ мы видѣли, главная задача этики заключается въ томъ, чтобы найти санкціи для нравственныхъ принциповъ, т. е. найти мотивы, въ силу которыхъ дѣйствующій субъектъ чувствовалъ бы въ себѣ побужденіе дѣлать міровыя задачи своими задачами. Для того, чтобы это было возможно, необходимы слѣдующія условія. Признáемъ, какъ это дѣлаютъ вообще сторонники идеалистической метафизики, что въ основѣ міровой жизни лежитъ универсальный духъ. Для того, чтобы индивидуумъ захотѣлъ цѣли универсальнаго духа сдѣлать своими цѣлями, нужно, чтобы онъ чувствовалъ единство или тождество своего „я“ съ универсальнымъ духомъ. Этотъ универсальный духъ долженъ обладать сознаніемъ, долженъ обладать способностью поставлять цѣли и избирать средства для достиженія этихъ цѣлей. Дѣйствующій субъектъ только въ томъ случаѣ можетъ захотѣть служить универсальному духу, если у него есть убѣжденіе, что этотъ абсолютъ, или универсальный духъ, есть въ то же время Провидѣніе, которое сознательно ведетъ міръ къ опредѣленной цѣли. Только вѣра въ Провидѣніе можетъ заставить человѣка отдаться на служеніе міровой цѣли.

Литература.

Paulsen. System der Ethik. B. I—II. 5-е изд. 1900.

Wundt. Ethik. 1892 (Въ 1905 году вышло 3-е изданіе этого сочиненія въ 2 томахъ).

Вундтъ. Этика. Спб. 1880.

Wundt. System der Philosophie. 2-е изд. 1897.

Eilser. Wundt's Philosophie und Psychologie. 1902.

Кёнигъ. Вундтъ, его философія и психологія. Спб. 1902.

Hartmann. Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. 1890. (Статья IV-я посвящена критикѣ этики Вундта).

Другіе сторонники идеалистической этики:

Green. Prolegomena to Ethics. 2-е изд. 1887.
Mackenzie. Manual of Ethics. 1897.
Макензи. Основы этики. Спб. 1898.
Muirhead. The Elements of Ethics. 1893.
Мюрхедъ. Основныя начала морали. Одесса. 1905.
Hartmann. Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. 1886.
Соловьевъ, Вл. С. Оправданіе добра. Собраніе сочиненій. Т. VII. Со взглядами Вл. С. Соловьева знакомитъ *С. Н. Булаковъ* въ статьѣ: „Что даетъ современному сознанію философія Владиміра Соловьева?" въ книгѣ: „Отъ марксизма къ идеализму". Спб. 1904.
„Проблемы идеализма" подъ ред. проф. *П. И. Новгородцева*. М. 1903. (Статьи *С. Н. Булакова* и *Н. А. Бердяева* посвящены главнымъ образомъ идеалистическому обоснованію этическихъ принциповъ).

ГЛАВА XXV.

О цѣнности жизни (изложеніе пессимистическихъ теорій).

Имѣетъ ли жизнь какую-нибудь цѣнность? Стòитъ ли жизнь того, чтобы жить? [1]) какъ спрашиваютъ англичане. Такой вопросъ поставлялся тѣми философами, которыхъ называютъ пессимистами. Цѣль жизни, по всеобщему признанію, есть наслажденіе, счастье, но эта цѣль совсѣмъ не достигается, потому что въ жизни гораздо больше страданій, нежели наслажденій. Если же жизнь не достигаетъ своей конечной цѣли, то она никакой цѣны не имѣетъ; въ сущности не жить лучше, чѣмъ жить. Таковъ взглядъ пессимистовъ-философовъ *Шопенгауэра* (1788—1861) и *Гартмана* на цѣнность жизни.

Хотя въ настоящее время едва ли найдется много людей, которые считали бы состоятельной философскую систему Шопенгауэра или Гартмана, но сочиненія ихъ, трактующія о страданіяхъ жизни, вызываютъ теперь такой же живой интересъ, какъ и тогда, когда они впервые появились. Многіе видятъ въ этомъ доказательство того, что пессимизмъ еще не отжилъ своихъ дней, что онъ еще живетъ въ сознаніи интеллигентныхъ классовъ, но это едва ли справедливо.

Пессимизмъ въ широкомъ смыслѣ слова нельзя считать порожденіемъ одного какого-либо десятилѣтія. Его даже нельзя считать „болѣзнью вѣка", какъ это дѣлаютъ нѣкоторые. Его скорѣе можно назвать періодически возвращающеюся болѣзнью человѣчества. Мысль о ничтожествѣ жизни нельзя считать продуктомъ современной философіи: она высказывалась очень давно. Мы встрѣчаемъ ее уже въ древнѣйшихъ

[1]) „Is life worth of living".

религіозныхъ системахъ (напр., въ буддійской), даже жизнерадостное античное міровоззрѣніе не было свободно отъ него. Въ нашемъ столѣтіи эта мысль въ системахъ Шопенгауэра, Гартмана и др. получила только философское выраженіе.

Говоря о пессимизмѣ, мы должны дать точное опредѣленіе его. Существуютъ разные виды пессимизма: есть пессимизмъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. пессимизмъ философскій, есть пессимизмъ настроенія и пессимизмъ, который можно было бы назвать, пожалуй, эмпирическимъ. Разница между ними слѣдующая. Подъ пессимизмомъ въ обширномъ смыслѣ слова, какъ мы только что видѣли, разумѣется то ученіе, по которому въ жизни гораздо больше страданій, чѣмъ удовольствій или, что то же самое, въ мірѣ зло преобладаетъ надъ добромъ. Такого рода утвержденіе можетъ доказываться различнымъ образомъ. Если я въ силу тѣхъ или другихъ психологическихъ и физіологическихъ особенностей моего существа (напр., меланхолическаго темперамента) склоненъ предполагать, что въ мірѣ зло преобладаетъ надъ добромъ, то такой взглядъ можетъ оказаться субъективнымъ и ни для кого не обязательнымъ, этотъ пессимизмъ—пессимизмъ настроенія—не можетъ быть предметомъ философскаго разсмотрѣнія.

Не можетъ философія считаться также и съ пессимизмомъ, который является результатомъ того, что насъ не удовлетворяетъ дѣйствительное положеніе вещей, потому что дѣйствительность въ настоящее время можетъ быть неудовлетворительной въ зависимости отъ различныхъ случайныхъ обстоятельствъ, которыя могутъ быть устранены, и тогда дѣйствительность приметъ иной, лучшій видъ. Это—пессимизмъ эмпирическій.

Мы будемъ говорить о философскомъ пессимизмѣ, который утверждаетъ, что міру зло присуще необходимо, независимо отъ тѣхъ или иныхъ случайныхъ обстоятельствъ, что міру зло присуще вслѣдствіе внутренней природы вещей, что никакія измѣненія дѣйствительности не будутъ въ состояніи улучшить міръ. Философы-пессимисты думали, что они могутъ это доказать съ полной очевидностью. Вотъ это ученіе собственно и слѣдовало бы называть міровой скорбью (Weltschmerz) или міровымъ бѣдствіемъ (Weltelend).

Философскій пессимизмъ, имѣющій притязанія на строгую достовѣрность утверждаемыхъ положеній, мы находимъ

въ системахъ Шопенгауэра и Гартмана, со взглядами которыхъ я и предполагаю познакомить читателей.

Чтобы понять пессимистическую теорію *Шопенгауэра,* нужно предварительно ознакомиться съ его ученіемъ о сущности дѣйствительности. По мнѣнію Шопенгауэра, сущность міра можно познать только въ томъ случаѣ, если мы обратимся къ своему самосознанію. Обращаясь же къ самосознанію, мы находимъ тамъ нѣчто психическое, которое Шопенгауэръ называетъ волей.

Замѣтивши это, намъ не трудно понять основную мысль Шопенгауэра, что міръ извѣстенъ намъ съ двухъ сторонъ, такъ сказать, извнѣ и изнутри. Міръ, воспринимаемый нами посредствомъ органовъ чувствъ, извѣстенъ намъ, какъ матерія, но тотъ же міръ обладаетъ еще и внутренней стороной—волей, о которой мы узнаемъ изъ нашего самосознанія. Все, что въ мірѣ существуетъ, имѣетъ своей внутренней стороной волю; все, что въ мірѣ совершается, совершается въ силу дѣйствія воли, напр., камень падаетъ на землю въ силу дѣйствія воли; магнитная стрѣлка направляется къ сѣверу, благодаря волѣ; кристаллы образуются въ силу дѣйствія воли. Само собой разумѣется, что Шопенгауэръ, употребляя въ данномъ случаѣ терминъ „воля“, имѣетъ въ виду не человѣческую волю, а волю въ обширномъ смыслѣ слова. Если такъ, если атомъ притягивается другимъ атомомъ въ силу дѣйствія воли, то понятно утвержденіе Шопенгауэра, что міръ есть воля, что сущность міра есть воля, что эту сущность мы можемъ познать только изъ самосознанія, и что все, познаваемое нами посредствомъ органовъ чувствъ, есть только внѣшнее обнаруженіе, или, какъ онъ выражается, объективація воли [1]).

---

[1]) Эту довольно сложную философскую мысль Шопенгауэръ доказываетъ слѣдующимъ образомъ. Наше тѣло дается намъ не только какъ представленіе, подобно другимъ объектамъ, но въ то же время и инымъ способомъ, именно какъ то, что каждому непосредственно извѣстно (изъ самонаблюденія) и что обозначается словомъ „воля“. Наше тѣло движется по мотивамъ, вслѣдствіе нашей воли, но въ то же время каждый волевой актъ есть тѣлесное движеніе, и каждое воздѣйствіе на тѣло есть въ то же время воздѣйствіе на волю. Другими словами, Шопенгауэръ находитъ, что наше тѣло извѣстно намъ съ двухъ точекъ зрѣнія, съ точки зрѣнія внѣшняго наблюденія (какъ матерія) и съ точки зрѣнія внутренняго наблюденія (какъ воля), но то и другое представляетъ по существу одно и то же. Если это справедливо относительно нашего тѣла, то мы можемъ думать, что оно справедливо и относительно всего, существующаго подобно нашему тѣлу (объ этомъ см. также выше Гл. IX).

Изъ этого пониманія сущности міра, какъ воли, слѣдуетъ доказательство той мысли, что міръ представляетъ сплошное страданіе, и жизнь всегда и неизбѣжно состоитъ изъ страданій.

Въ самомъ дѣлѣ, воля, психологически разсматриваемая, есть *стремленіе*, стремленіе дѣйствовать, а стремленіе необходимо предполагаетъ страданіе. „Всякое стремленіе вытекаетъ изъ недостатка и изъ неудовлетворенности своимъ положеніемъ, оно, слѣдовательно, есть страданіе до тѣхъ поръ, пока не удовлетворено. Никакое удовлетвореніе не бываетъ продолжительно, но всегда является только исходнымъ пунктомъ новаго стремленія“. Такъ какъ стремленіе составляетъ сущность воли, которая въ свою очередь, составляетъ неизмѣнный элементъ нашего существа, то, очевидно, что постоянное удовлетвореніе воли невозможно, и что, напротивъ, мы находимся въ состояніи вѣчнаго неудовлетворенія, т. е. страданія. „Наша природа, можно сказать, есть вѣчное стремленіе; ее можно сравнить съ ненасытнымъ голодомъ“. Слѣдовательно, воля сама по себѣ есть источникъ вѣчнаго страданія [1]).

Но предположимъ, что стремленіе удовлетворено. Казалось бы, должно наступить удовольствіе, однако, по Шопенгауэру, это не такъ. „Какъ только мы освобождаемся отъ страданія, сопровождающаго вообще недостатокъ, мы тотчасъ становимся добычею *скуки*“. „Если у человѣка нѣтъ предметовъ желанія (стремленія), такъ какъ легкость удовлетворенія тотчасъ же ихъ у него отнимаетъ, то имъ овладѣваетъ страшная пустота и скука“. Слѣдовательно, въ жизни человѣка одно изъ двухъ: или неудовлетворенное стремленіе, или скука. Человѣческая жизнь вращается между стремленіемъ и скукой. Эти два состоянія въ дѣйствительности являются самыми существенными элементами жизни. Жизнь человѣка качается, подобно маятнику, взадъ и впередъ между страданіемъ и скукой. Это весьма странно должно было выразиться въ томъ, что послѣ того, какъ человѣкъ всѣ страданія и муки помѣстилъ въ аду, для неба ничего не осталось, кромѣ скуки“. Такимъ образомъ, вся жизнь

[1]) См. его Собраніе сочиненій въ изд. Griesebach'а въ коллекціи Universalbibliothek, B. I. § 56, а также русскій переводъ „Міръ какъ воля и представленіе“ перев. А. Фета. М. 1888. и Ю. Айхенвальда. М. 1900. Для ознакомленія съ философской системой Шопенгауэра рекомендуется превосходное сочиненіе ***Куно-Фишера*** „Артуръ Шопенгауэръ“. М. 1896.

человѣка складывается или изъ страданія, или изъ скуки, которая, въ свою очередь, есть опять-таки страданіе. Скуку отнюдь не слѣдуетъ считать маловажнымъ зломъ: она въ концѣ концовъ налагаетъ на лицо отпечатокъ истиннаго отчаянія. Какъ нужда является бичомъ простого народа, такъ скука является бичомъ знатныхъ классовъ [1]).

Итакъ, желаніе въ природѣ своей есть страданіе: достиженіе его скоро порождаетъ пресыщеніе, вслѣдъ за которымъ является безсодержательность, пустота, скука, борьба съ которой настолько же мучительна, какъ и съ нуждой. Слѣдовательно, сущность воли такова, что она необходимо порождаетъ страданія. Но этого мало.

Страданія жизни увеличиваются прямо пропорціонально увеличенію сознательности. Низшія животныя чувствуютъ страданіе въ самой слабой степени, у человѣка же оно достигаетъ самой высшей степени. Чѣмъ развитѣе человѣкъ, тѣмъ глубже его страданія; тотъ, въ комъ живетъ геній, страдаетъ болѣе всѣхъ. Въ этомъ отношеніи справедливо выраженіе: „Qui auget scientiam, auget et dolorem“ [2]). Шопенгауэръ находитъ, что отношеніе между умственнымъ развитіемъ и страданіемъ хорошо изображено на картинѣ одного художника. Въ верхней части ея нарисована группа женщинъ, у которыхъ уводятъ дѣтей. Женщины въ различныхъ группахъ и позахъ разнообразно выражаютъ материнскую скорбь, страхъ, отчаяніе. Нижняя половина картины изображаетъ овецъ, у которыхъ отнимаютъ ягнятъ, такъ что каждой человѣческой головѣ, каждой человѣческой позѣ верхней половины картины внизу соотвѣтствуетъ аналогичное у животныхъ, и изъ сравненія этихъ обѣихъ половинъ для насъ становится яснымъ, какъ относится страданіе, возможное въ смутномъ животномъ сознаніи, къ страданію, возможному только вслѣдствіе ясности познанія. И все это оттого, что человѣкъ обладаетъ высшей волей и носитъ въ себѣ наибольшую сумму потребностей [3]).

Далѣе, *удовольствіе всегда имѣетъ характеръ отрицательный.* Это положеніе въ пессимистической

[1]) „Міръ, какъ представленіе и воля“, т. I, § 56, 57.
[2]) „Кто умножаетъ познанія, тотъ умножаетъ и страданія“.
[3]) ib. § 58.

доктринѣ имѣетъ огромную важность. По мнѣнію пессимистовъ, реально существуютъ только лишь страданія, а удовольствія, какъ чего-либо реальнаго, вовсе даже нѣтъ. Оно есть не что иное, какъ только отрицаніе страданія. То состояніе, которое мы испытываемъ, когда отсутствуетъ страданіе, мы и называемъ удовольствіемъ. „Желаніе, т. е. недостатокъ, есть условіе, предшествующее всякому наслажденію. Вмѣстѣ съ удовлетвореніемъ прекращается желаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и страданіе, слѣдовательно, удовольствіе или состояніе счастья не можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ только избавленіемъ отъ страданія или отъ потребности". Если мы что-либо чувствуемъ, то мы чувствуемъ боль, а не состояніе безболѣзненности. Мы чувствуемъ заботу, а не беззаботность. Мы болѣзненно чувствуемъ отсутствіе удовольствій или радостей, отсутствіе же страданій не даетъ себя чувствовать. Поэтому, мы до тѣхъ поръ не придаемъ цѣны тремъ величайшимъ благамъ жизни: здоровью, молодости и свободѣ, пока мы пользуемся ими, и, только лишившись ихъ, начинаемъ цѣнить, ибо эти блага только отрицательныя величины. Что нѣкоторые дни нашей жизни бываютъ счастливыми, мы узнаемъ впервые только тогда, когда они смѣняются несчастными. Другими словами, это значитъ: страданіе есть нѣчто положительное: когда оно отсутствуетъ, оно не дѣйствуетъ на насъ, какъ все истинно реальное. Оно также реально, какъ и свѣтъ, который мы воспринимаемъ только тогда, когда онъ дѣйствуетъ на насъ, и не воспринимаемъ, когда онъ не дѣйствуетъ. Страданіе мы ощущаемъ тогда, когда оно есть, а удовольствіе даже тогда, когда оно есть, мы не ощущаемъ, оно не реально и есть лишь отрицаніе страданія, именно того, что имѣетъ истинную реальность [1]).

Это доказательство отрицательнаго характера удовольствій у Шопенгауэра явилось результатомъ полемики съ оптимистами XVIII-го столѣтія, а именно съ *Лейбницемъ*, который, будучи поставленъ въ затрудненіе при разрѣшеніи вопроса, отчего въ нашемъ мірѣ, этомъ, по его мнѣнію, „лучшемъ изъ всѣхъ міровъ", зло все-таки существуетъ, отвѣчалъ, что въ мірѣ реально существуетъ только благо, а что зло и страданіе создано только для того, чтобы рѣзче выдѣлить благо. Оно, такъ сказать, есть какъ бы тѣнь,

[1]) ib. § 56.

предназначенная для того, чтобы блага жизни обрисовывались тѣмъ отчетливѣе. Вотъ почему Шопенгауэру нужно было показать, что дѣло обстоитъ совсѣмъ иначе, что реально только страданіе, зло, добро же есть только отрицаніе зла.

Отношеніе между страданіемъ и удовольствіемъ таково, что страданіе всегда больше удовольствія. Вспомните, напр., чувства, которыя испытываютъ животное пожирающее и животное пожираемое, и тогда вы легко убѣдитесь, что количество страданій не уравновѣшиваются количествомъ удовольствій. То относительно незначительное удовольствіе, которое испытываетъ пожирающее животное, и сравниваемо быть не можетъ съ тѣмъ страданіемъ, которое испытываетъ пожираемое [1]).

Всѣ эти доказательства Шопенгауэра въ пользу преобладанія страданій надъ наслажденіями основываются на томъ признаніи, что сущность міра есть воля, и что сущность воли есть стремленіе; такъ какъ это признаніе имѣетъ характеръ апріорный, то и самыя эти доказательства могутъ быть названы апріорными. Но къ тѣмъ же выводамъ можно прійти и апостеріорнымъ путемъ, т. е. наблюденіемъ надъ фактами человѣческой жизни.

„Кто очнулся отъ первыхъ грезъ юности, говоритъ Шопенгауэръ, кто внимательно оглянется на собственный опытъ и опытъ другихъ, кто знакомъ съ жизнью, съ исторіей прошлыхъ вѣковъ и съ исторіей своего времени, кто, кромѣ того, серьезно изучалъ произведенія великихъ поэтовъ,—тотъ согласится, что человѣческій міръ есть царство случая и заблужденія, которыя немилосердно въ немъ хозяйничаютъ. Что касается жизни отдѣльнаго человѣка, то каждая исторія жизни есть исторія страданій. Никогда, можетъ быть, человѣкъ при концѣ своей жизни, если онъ благоразуменъ и въ то же время чистосердеченъ, не захочетъ пережить ее еще разъ, а скорѣе гораздо охотнѣе предпочтетъ этому совершенное небытіе". „Если провести упорнѣйшаго оптимиста по больницамъ, лазаретамъ и по тюрьмамъ, комнатамъ пытокъ и невольничьимъ хлѣвамъ, чрезъ поля сраженія и мѣста казней, затѣмъ раскрыть передъ нимъ всѣ мрачныя обители нищеты, куда она заползаетъ отъ взоровъ холоднаго любопытства, то онъ бы напослѣдокъ убѣдился, какого рода этотъ лучшій изъ міровъ. Откуда же иначе

[1]) См. его: „Афоризмы и Максимы". Спб. 1887. Стр. 305.

Данте взялъ матеріалъ для своего ада, какъ не изъ нашего дѣйствительнаго міра? И, тѣмъ не менѣе, вышелъ очень изрядный адъ. Напротивъ, когда онъ дошелъ до задачи изобразить небо и его блаженство, передъ нимъ оказалось непреоборимое затрудненіе именно потому, что нашъ міръ не представляетъ матеріала для чего-либо подобнаго" [1]).

Прежде чѣмъ высказывать, что жизнь есть желательное благо, нужно сравнить сумму радостей, которыя человѣкъ можетъ получить въ своей жизни, съ суммой страданій, которыя могутъ выпасть на его долю. Шопенгауэръ думаетъ, что подвести итоги будетъ совсѣмъ не трудно. Даже и спорить не стоитъ относительно того, чего въ жизни больше, добра или зла, потому что уже самое существованіе зла рѣшаетъ вопросъ, такъ какъ существующее зло не можетъ уравняться благомъ. „Mille piacere non vagliono un tormento", говорилъ Петрарка [2]). То обстоятельство, что тысячи людей жили въ счастьѣ и блаженствѣ, никогда не будетъ въ состояніи уравновѣсить страха и мученія смерти. Если бы, поэтому, зла на свѣтѣ было во сто разъ меньше, чѣмъ на самомъ дѣлѣ, то уже самого существованія его было бы достаточно, чтобы обосновать ту истину, что мы вовсе не должны радоваться бытію міра, а, напротивъ, должны огорчаться; его небытіе нужно предпочесть его бытію; онъ собственно есть нѣчто такое, чего не должно было бы существовать [3]).

Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Шопенгауэра слѣдуетъ, что въ мірѣ больше зла, чѣмъ добра; что въ жизни человѣческой больше страданій, чѣмъ наслажденій; что, другими словами, не жить лучше, чѣмъ жить. Какой же выходъ предлагаетъ Шопенгауэръ изъ этого рокового положенія? Казалось бы, самое простое средство избавиться отъ мукъ жизни— самоубійство; но Шопенгауэръ съ этимъ несогласенъ, такъ какъ оно рѣшительно ни къ чему не ведетъ; и это не трудно понять, если мы вспомнимъ основныя положенія метафизики Шопенгауэра. Онъ говорилъ, что сущность міра есть воля, что все нами воспринимаемое есть только лишь проявленія этой воли, лежащей въ основѣ міра. Каждый человѣкъ, какъ и всякая другая вещь, есть только лишь обнаруженіе сущности міра, которая сама въ себѣ есть воля.

[1]) Міръ, какъ воля и представленіе т. I. §§ 59.
[2]) „Тысяча удовольствій не равняется одному мученію".
[3]) Міръ, какъ представленіе и воля т. II. § 46.

Страданіе въ человѣческой жизни есть слѣдствіе воли; поэтому единственное средство избавиться отъ страданій—это подавленіе, отрицаніе воли; между тѣмъ, самоубійство не только не есть отрицаніе воли, но, напротивъ, оно есть подтвержденіе воли (къ жизни). Сущность отрицанія воли состоитъ въ томъ, чтобы гнушаться не страданій, а наслажденій жизнью. Самоубійца желаетъ жизни, онъ только недоволенъ условіями, при которыхъ она протекаетъ; поэтому, самоубійство, при которомъ вещь сама въ себѣ остается неприкосновенной, есть безумный поступокъ. Слѣдовательно, Шопенгауэръ отрицаетъ обыкновенное самоубійство, но онъ находитъ, что существуетъ другой способъ отрицанія воли къ жизни, а именно—медленное самоубійство черезъ истощеніе, напр., голодомъ. „Кажется, говоритъ онъ, что совершенное отрицаніе воли можетъ достигнуть степени, на которой даже воля, необходимая для роста тѣла посредствомъ принятія пищи, исчезаетъ". Конечно, немногіе способны на такой подвигъ, но изъ того положенія, что основа страданія есть воля, логически вытекаетъ и способъ освобожденія отъ страданія. Это—подавленіе воли, „аскетизмъ, преднамѣренное сокрушеніе воли посредствомъ отказа отъ пріятнаго и изысканія непріятнаго, самоизбранное житіе покаянія и самоистязанія, для непрестаннаго умерщвленія воли".

Таковы выводы пессимистической философіи Шопенгауэра.

Другой видный представитель философскаго пессимизма— *Эдуардъ Гартманъ*, философія котораго имѣетъ много сходнаго съ философіей Шопенгауэра. У Шопенгауэра сущность міра—воля; у Гартмана—безсознательное. У Шопенгауэра міръ есть объективація воли; у Гартмана—объективація безсознательнаго. Это „безсознательное" (первооснова міра) составляется, такъ сказать, изъ двухъ элементовъ: изъ неразумной воли и изъ представленія (элемента разумнаго). Твореніе воспринимаемаго нами міра начинается съ того, что слѣпая, неразумная „воля къ жизни" переходитъ изъ сущности въ явленіе, изъ міра сверхбытія въ бытіе и увлекаетъ вмѣстѣ съ собою въ своемъ неразумномъ стремленіи къ существованію и представленіе. Такимъ образомъ получается нашъ эмпирическій міръ. Высшею цѣлью этой міровой жизни, по мнѣнію Гартмана, нужно считать сча-

стье, которое, однако, совсѣмъ недостижимо, потому что въ жизни страданій значительно больше удовольствій.

Итакъ, по ученію Гартмана, жизнь есть продуктъ слѣпой воли или акта безумія, и потому она является источникомъ зла и страданій.

Человѣчество, въ силу различныхъ причинъ, оцѣнивая жизнь, вѣритъ въ достижимость счастья, впадаетъ въ иллюзію и въ этомъ отношеніи переживаетъ три стадіи.

Первая стадія — наивная вѣра дѣтства и древнихъ вѣковъ. Люди вѣрятъ, что счастья можно достигнуть при данномъ уровнѣ развитія міра, что оно достижимо для человѣка въ этой жизни.

Вторая стадія — юношества и среднихъ вѣковъ состоитъ въ увѣренности, что счастья человѣкъ можетъ достигнуть въ загробной жизни, послѣ смерти.

Третья стадія — зрѣлости и современной жизни, когда человѣчество думаетъ, что счастье будетъ достигнуто въ одинъ изъ послѣдующихъ періодовъ мірового развитія.

Гартманъ стремится показать, что всѣ эти вѣрованія неосновательны, потому что существуютъ данныя, показывающія преобладаніе страданій надъ удовольствіями.

Наслажденія, какъ и страданія, возбуждаютъ нервную систему и производятъ родъ утомленія, которое при высшихъ степеняхъ наслажденія можетъ дойти до смертельнаго изнеможенія, такъ что является потребность, чтобы наступило прекращеніе или ослабленіе чувства (удовольствія или страданія). Эта потребность, корень которой находится въ нервномъ утомленіи, въ случаѣ чувства страданія порождаетъ прямое отвращеніе къ перенесенію страданій; въ случаѣ чувства наслажденія она дѣйствуетъ противоположно желанію продолжать наслажденіе и всегда уменьшаетъ это послѣднее. Вслѣдствіе этого страданіе бываетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ дольше оно продолжается, а наслажденіе чѣмъ дольше оно продолжается, тѣмъ сильнѣе вызываетъ равнодушіе и даже надоѣдаетъ. Итакъ, удовольствіе и страданіе одинаково связаны съ дѣятельностью нервной системы и съ утомленіемъ ея, но удовольствіе всегда оказывается въ потерѣ, потому что при одинаковыхъ условіяхъ удовольствіе уменьшается, а страданіе увеличивается [1]).

[1]) „Philosophie des Unbewussten". 1882. B. I. Русскій переводъ этой книги: „Сущность мірового процесса или философія безсознательнаго" переводъ А. А. Козлова. 2 т. М. 1873. Указ. соч. т. 2-й стр. 266—7.

На удовольствіе въ большинствѣ случаевъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на нѣчто косвенное, возникающее изъ прекращенія страданія; но для всякаго ясно, что удовольствіе, возникающее вслѣдствіе прекращенія страданія (напр., отъ зубной боли), значительно меньше, чѣмъ само страданіе [1]).

Страданіе мы сознаемъ непосредственно, между тѣмъ какъ удовольствіе мы воспринимаемъ только посредственно путемъ воспринимапія предыдущихъ состояній. Чувство страданія или неудовлетворенія воли всегда должно быть сознаваемо, потому что воля никогда не можетъ желать собственнаго неудовлетворенія. Чувство удовольствія или удовлетворенія воли можетъ быть само по себѣ несознаваемо, потому что, когда воля удовлетворяется, то не возникаетъ ничего такого, что становилось бы въ противорѣчіе съ ней [2]).

Преобладаніе страданія надъ наслажденіями доказывается также непродолжительностью удовлетворенія, которое проносится, какъ мгновеніе; между тѣмъ какъ неудовлетвореніе длится столько же времени, сколько заявляетъ о себѣ воля, а такъ какъ нѣтъ ни единаго мгновенія, въ которое не существовало бы какого-нибудь желанія, то неудовлетвореніе, такъ сказать, пребываетъ вѣчно [3]).

Такъ какъ эти четыре пункта являются необходимымъ результатомъ природы воли по отношенію къ удовольствію и страданію, то изъ этого, очевидно, слѣдуетъ, что невозможно создать міръ, въ которомъ страданія не превышали бы наслажденій.

На вопросъ, можетъ ли наслажденіе вообще уравновѣшивать страданія, и сколько разъ нужно повторить какую-либо степень наслажденія, чтобы оно уравновѣшивало для сознанія такую же степень страданія, Гартманъ отвѣчаетъ, никакая степень наслажденія не можетъ уравновѣсить страданія: „если я могу выбирать между тѣмъ, чтобы или ничего не слушать, или сперва въ теченіе пяти минутъ слушать дисгармоническіе звуки, а затѣмъ въ теченіе пяти минутъ хорошую музыку; если я могу выбирать между тѣмъ, чтобы или ничего не

[1]) ib. 273.
[2]) стр. 269—70.
[3]) 272.

понюхать, или сперва нюхать дурной запахъ, а потомъ благовоніе; если я могу выбирать между тѣмъ, чтобы или ничего не вкушать, или же сперва отвѣдать что-либо невкусное, а потомъ вкусное,—то я во всѣхъ случаяхъ рѣшусь ничего не слушать, не нюхать, не вкушать. Отсюда я заключаю, что удовольствіе по степени должно быть замѣтно больше, чѣмъ однородное съ нимъ страданіе для того, чтобы они для нашего сознанія показались равными". Слѣдовательно, мы можемъ сказать съ увѣренностью, что наслажденіе и страданіе въ томъ случаѣ, когда они однородны, не могутъ уравновѣсить другъ друга [1]).

Послѣ этого Гартманъ изслѣдуетъ жизнь индивидуума, разнообразныя положенія и дѣятельности, чтобы опредѣлить, что въ жизни преобладаетъ, удовольствіе или страданіе. Мы укажемъ только на нѣкоторые выводы, полученные изъ такого рода изслѣдованій.

Здоровье, молодость, свобода и богатство считаются величайшими благами жизни, но они не доставляютъ никакого положительнаго удовольствія; они имѣютъ характеръ чисто отрицательный: они суть отсутствіе старости, отсутствіе болѣзни, рабства и нужды. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы здоровы, мы не ощущаемъ наслажденія вслѣдствіе этого: мы радуемся здоровью только послѣ прекращенія болѣзни, только нервно-больной чувствуетъ, что у него есть нервы, только больной глазной болѣзнью чувствуетъ, что у него есть глаза. То же можно сказать и о свободѣ. Мы страдаемъ только вслѣдствіе потери свободы, но когда мы пользуемся свободой, то находимъ это такимъ естественнымъ, что нисколько не радуемся. Молодость есть тотъ возрастъ, въ которомъ только и можно пользоваться здоровьемъ тѣла и духа. Молодость поэтому обладаетъ способностью къ наслажденію, но все-таки это только возможность, а не самое наслажденіе. Матеріальная обезпеченность есть только отсутствіе голода, холода и т. п. [2]).

Если вообще, здоровье, молодость, свободу и беззаботное существованіе нужно считать величайшими благами, то изъ только что сказаннаго слѣдуетъ, что предметомъ нашихъ стремленій является состояніе, которое представляетъ

[1]) ib. 275—6.
[2]) 277—8.

только свободу отъ страданій. Но что такое свобода отъ страданій?—Небытіе и только; слѣдовательно, положительныя блага стоятъ ниже нулевой точки ощущенія, на которой постоянно находится небытіе; поэтому они стоятъ ниже небытія. Наравнѣ съ небытіемъ могла бы стоять только абсолютно удовлетворенная жизнь, если бы таковая существовала, но ея нѣтъ, потому что даже самый довольный человѣкъ не можетъ считаться довольнымъ вполнѣ и во всѣхъ отношеніяхъ; слѣдовательно, всякая жизнь по цѣнности находится ниже абсолютнаго довольства, т. е. небытія [1]).

Принято думать, что существуетъ такой источникъ наслажденій, какъ дружба и семейное счастье. Гартманъ съ этимъ не соглашается. Дружбу онъ объясняетъ тѣмъ, что человѣкъ есть общественное животное, что онъ нуждается въ общеніи съ себѣ подобными; въ дружбу человѣкъ вступаетъ единственно изъ сознанія собственной слабости въ перенесеніи страданій. Удовлетвореніе же этой потребности, подобно здоровью и свободѣ, даетъ только возможность достигнуть нѣкоторыхъ положительныхъ наслажденій, но въ то же время она безспорно приноситъ реальныя страданія, налагая на человѣка извѣстныя стѣсненія; именно, изъ общенія возникаетъ повышенное сочувствіе (или состраданіе). Если бы люди вообще испытывали больше наслажденій, чѣмъ страданій, то общественная жизнь и дружба, повышая сочувствіе, доставляли бы массу положительныхъ наслажденій; теперь же, принимая во вниманіе перевѣсъ страданій надъ наслажденіями у отдѣльнаго человѣка, мы должны признать, что это повышенное сочувствіе служитъ только источникомъ страданій. Конечно, въ дружбѣ мы стремимся къ утѣшенію, но какое можно доставить утѣшеніе, когда въ нашей собственной жизни такъ много непріятностей, что мы способны испортить хорошее настроеніе нашего друга? [2]).

Счастье дружбы основано главнымъ образомъ на совмѣстности интересовъ, и нигдѣ не бываетъ такой сильной общности интересовъ, какъ въ бракѣ; тѣмъ не менѣе большинство браковъ служитъ источникомъ страданій. Дѣти въ брачной жизни точно такъ же являются источникомъ стра-

[1]) ib. 281.
[2]) 300—301.

даній. Они никогда не приносятъ родителямъ столько радостей, чтобы эти послѣднія превысили то количество заботъ, огорченій и непріятностей, которыя они причиняютъ [1]).

Многіе находятъ, что удовлетвореніе честолюбія, тщеславія можетъ доставлять удовольствіе, но Гартманъ съ этимъ не соглашается. Гордость или высокое мнѣніе о себѣ есть завидное свойство, все равно, будетъ ли оцѣнка ложной или истинной, лишь бы только мы ее считали истиной, но безмятежная гордость встрѣчается очень рѣдко, чаще же всего приходится бороться съ сомнѣніями по отношенію къ себѣ, а это доставляетъ больше страданій, чѣмъ удовольствіе, доставляемое чувствомъ гордости; кромѣ того, гордость увеличиваетъ чувствительность и побуждаетъ надѣвать лицемѣрную маску скромности для избѣжанія непріятностей. Что касается тщеславія, то оно основано на иллюзіи и причиняетъ гораздо больше страданій, чѣмъ наслажденій. „Честолюбіе похоже на соленую воду, которую чѣмъ больше пьешь, тѣмъ больше пить хочется“ [2]).

Что касается научныхъ и художественныхъ наслажденій, то взгляды Гартмана на нихъ сводятся къ слѣдующему: художественный и научный экстазъ выпадаютъ только на долю избранныхъ натуръ, да и то очень рѣдко; если же изъ всѣхъ жителей земного шара найдется только весьма незначительный процентъ людей, способныхъ получать наслажденія отъ занятій науками и искусствами, и еще болѣе незначительный процентъ изъ нихъ способенъ создавать себѣ высшія наслажденія посредствомъ собственнаго творчества въ этихъ областяхъ, то само собой разумѣется, количество наслажденій, доставляемыхъ занятіями наукой и искусствомъ, должно быть очень не велико. Притомъ, когда мы судимъ о количествѣ лицъ, занимающихся науками и искусствами, мы должны исключить изъ ихъ числа тѣхъ, которые привлечены къ наукѣ и искусствамъ различными посторонними соображеніями: модою, надеждою на составленіе карьеры, честолюбіемъ, тщеславіемъ и т. п.

Творчество въ области науки и искусства, являющееся несомнѣннымъ источникомъ наслажденій, дается очень не легко. Великіе ученые и великіе художники не падаютъ съ неба: необходима продолжительная и трудная подготовка. Во

[1]) ib., 301 – 6.
[2]) ib., 309—10.

всякомъ искусствѣ нужно преодолѣть технику, а въ наукѣ нужно усвоить уже добытые результаты. Сколько скучныхъ книгъ нужно прочесть только для того, чтобы добросовѣстно убѣдиться, что въ нихъ нѣтъ ничего годнаго, и сколько нужно прочесть другихъ книгъ, чтобы изъ кучи мусора выбрать крупинку золота. Далѣе, тому, кто творитъ въ наукѣ или искусствѣ, необходима техническая обработка творенія, а это связано съ множествомъ страданій. Кромѣ того, если принять въ соображеніе, что люди впечатлительные къ наслажденіямъ отъ занятій наукой и искусствами дѣлаются болѣе впечатлительными ко всѣмъ бѣдствіямъ жизни, то мы легко поймемъ, что сумма наслажденій, доставляемыхъ науками и искусствами, очень не велика [1]). Изъ всѣхъ этихъ многочисленныхъ фактовъ съ очевидностью слѣдуетъ, что страданія значительно превышаютъ наслажденія въ жизни.

На разсмотрѣніи второй стадіи иллюзіи мы не станемъ останавливаться, такъ какъ Гартманъ отрицаетъ возможность загробной жизни.

Говоря о третьей стадіи иллюзіи, Гартманъ находитъ, что нѣтъ надежды на такое усовершенствованіе человѣческой жизни, которое могло бы повести за собою уничтоженіе или даже ослабленіе человѣческихъ страданій. Такъ, напр., какъ бы быстро ни развивалась медицина, болѣзни также будутъ возрастать, притомъ быстрѣе, чѣмъ изобрѣтаются противъ нихъ средства. Всегда жизнерадостная юность будетъ составлять только часть человѣчества, а другая часть будетъ склоняться къ печальному возрасту. Самые счастливые народы — это народы некультурные, а изъ культурныхъ народовъ необразованные классы; съ возрастающимъ развитіемъ народа, какъ извѣстно, возрастаетъ и недовольство.

Въ нравственномъ отношеніи человѣчество вовсе не улучшается. Безнравственность первоначальнаго человѣческаго общества не сдѣлалась меньше, только форма, въ которой обнаруживается безнравственность, измѣнилась. Если мы сравнимъ нынѣшнія и прошедшія времена, то увидимъ, что отношеніе между эгоизмомъ и любовью къ ближнимъ остается тѣмъ же самымъ. Если нѣкоторые указываютъ на жестокость и грубость прошедшихъ временъ, то не слѣдуетъ забывать, съ одной стороны, честно-

[1]) Стр. 319 – 325.

сти и благоговѣйнаго отношенія къ священнымъ нравамъ у древнихъ народовъ и, съ другой стороны, обмана, лжи, коварства, неуваженія къ собственности, которыя возрастаютъ съ цивилизаціей. Воровство, обманъ, поддѣлки увеличиваются, не взирая на наказанія, въ гораздо болѣе быстрой прогрессіи, чѣмъ уменьшаются грубыя и тяжкія преступленія, какъ, напр., грабежъ, убійство, насиліе. Самое грубое своекорыстіе уничтожаетъ безстыднѣйшимъ образомъ священныя связи семьи и дружбы всякій разъ, какъ оно приходитъ съ ними въ столкновеніе, и только наказаніе, налагаемое обществомъ, сдерживаетъ гнусные порывы, которые тотчасъ проявляются и обнаруживаютъ человѣческую животность въ ея полной силѣ, какъ только связи закона и порядка потрясены и разорваны. Вспомнимъ, напр., ужасы парижской коммуны въ 1871 году. Нѣтъ, себялюбіе человѣка не уменьшилось, а только запружено плотинами закона, но оно умѣетъ найти тысячи щелей, сквозь которыя легко просачивается. Степень безнравственнаго настроенія остается тою же самой, но только ходитъ не въ рубищѣ, а во фракѣ. Вещь и слѣдствіе остаются тѣми же самими, только форма дѣлается болѣе элегантной. Далѣе, такъ какъ нравственный масштабъ вмѣстѣ съ культурой возрастаетъ, то это все равно, что сказать, что безнравственность возрастаетъ, такъ какъ человѣчество становится все болѣе и болѣе чувствительнымъ по отношенію къ ней [1]).

Что касается двухъ другихъ моментовъ, относительно которыхъ говорятъ, что они производятъ преобладаніе удовольствія надъ страданіемъ — науки и искусства, то ихъ положеніе въ будущемъ сильно измѣнится.

Открытія въ наукѣ съ теченіемъ времени будутъ дѣлаться все больше и больше не людьми, одаренными необычайнымъ геніемъ, а совокупной дѣятельностью многихъ посредственныхъ умовъ. Вслѣдствіе этого произойдетъ то, что наслажденіе, связанное съ творчествомъ генія, будетъ уничтожено; для человѣчества останется только то удовольствіе, которое связано съ воспріятіемъ научныхъ данныхъ, и, слѣдовательно, значительное количество удовольствій, которое вызываетъ научная дѣятельность, въ будущемъ будетъ потеряно. Въ искусствѣ точно такимъ же образомъ творческихъ геніевъ

[1]) 347—8.

становится все меньше и меньше. Оно съ успѣхами цивилизаціи перестанетъ быть предметомъ чистаго наслажденія, къ которому стремятся ради него самого, и превратится въ средство развлеченія послѣ труда, въ своего рода опіатъ, успокоительное средство, избавляющее людей отъ непріятнаго чувства скуки [1]).

Научные успѣхи въ теоретическомъ отношеніи очень мало или почти ничего не прибавляютъ къ счастью міра. Но съ успѣхами развитія человѣчества возрастаетъ чувствительность нервной системы, увеличивается духовное развитіе, а вмѣстѣ съ этимъ является преобладаніе страданія надъ удовольствіемъ и возникаетъ сознаніе бѣдствія жизни. Такимъ образомъ возрастаетъ не только бѣдствіе, но и сознаніе этого бѣдствія. Поэтому утвержденіе, что будто бы вмѣстѣ съ прогрессомъ возрастаетъ счастье міра, зиждется на шаткихъ основаніяхъ [2]).

По мнѣнію Гартмана, это такъ и должно быть: увеличеніе страданій жизни составляетъ необходимую стадію въ процессѣ мірового развитія. Конечную цѣль жизни человѣчества Гартанъ рисуетъ слѣдующимъ образомъ: „Какъ человѣкъ сначала въ дѣтствѣ живетъ съ минуты на минуту, потомъ въ юности бредитъ трансцендентными идеалами, потомъ въ зрѣломъ возрастѣ стремится къ славѣ и позднѣе къ богатству и практическому знанію, пока, наконецъ, въ старости, познавши тщету всяческаго стремленія, склоняетъ на покой свою усталую, жаждущую отдыха голову, точно такъ и человѣчество"; и для человѣчества настанетъ старческій возрастъ. „Тогда оно, подобно всякому престарѣлому и обладающему яснымъ познаніемъ самого себя старцу, будетъ имѣть только одно желаніе, — желаніе покоя, безмятежности, вѣчнаго сна безъ сновидѣній, въ которомъ оно могло бы найти отдыхъ отъ усталости. Послѣ трехъ стадій иллюзій, надежды на положительное счастье, человѣчество, наконецъ, увидитъ безуміе своихъ стремленій и, отказавшись отъ положительнаго счастья, будетъ стремиться только въ абсолютной безболѣзненности, къ Нирванѣ, къ ничто, къ уничтоженію" [3]).

[1]) ib. 350—1.
[2]) 354—359.
[3]) 360—1, см. выше стр. 293—4.

Этого можно достигнуть, какъ мы видѣли, посредствомъ уничтоженія воли всего міра. Такимъ образомъ будетъ достигнута цѣль міровой жизни—уничтоженіе страданія [1]).

[1]) Нужно указать еще двухъ писателей, которые въ послѣднее время болѣе или менѣе оригинально высказывались въ пользу пессимистическаго ученья. Это французскій критикъ *Брюнетьеръ* и русскій психіатръ *В. Ф. Чижъ*. „Если пессимизмъ, говоритъ Брюнетьеръ, есть болѣзнь, то болѣзнь органическая, сросшаяся съ человѣческой натурой, родившаяся съ нимъ, и человѣчество избавится отъ нея лишь вмѣстѣ съ прекращеніемъ своего существованія". Пессимизмъ, по мнѣнію Брюнетьера, происходитъ главнымъ образомъ отъ слѣдующихъ причинъ. Во-1-хъ, страхъ смерти неразрывно связанъ съ нашей организаціей—причина, отъ вліянія которой мы избавляемся только съ прекращеніемъ нашего существованія. Невѣроятно, что мы когда-нибудь восторжествуемъ надъ смертью. Во-2-хъ, ограниченность человѣческаго познанія. Метафизическая тоска имѣетъ свои жертвы. Есть умы, которые мучатся сознаніемъ своего невѣжества. Въ-3-хъ, нищета, несправедливость, грѣхъ, царящіе повсюду. Человѣчество такъ же мало избавится отъ нищеты и несправедливости, какъ отъ грѣха, и такъ же мало отъ грѣха, какъ и отъ невѣжества и смерти (см. его „Источникъ пессимизма". Од. 1895).

Проф. *Чижъ* стремится обосновать пессимизмъ біологически, потому что доказать психологически, что въ мірѣ страданій больше, чѣмъ наслажденій, не представляется никакой возможности. „Я постараюсь доказать, говоритъ онъ, что научно мы вполнѣ ясно и точно можемъ опредѣлить, чего больше въ человѣческой жизни, страданія или наслажденія. Не имѣя возможности измѣрять чувствованія сами по себѣ, мы должны искать причину чувствованій, т. е. органическій процессъ, сопутствующій чувствованіямъ. Понятно, что мы можемъ полнѣе и точнѣе изучить органическій процессъ, чѣмъ психическое явленіе, потому что физіологическая сторона явленія намъ болѣе извѣстна, чѣмъ психическая. Разъ мы знаемъ, какіе органическіе процессы соотвѣтствуютъ чувствованіямъ, мы можемъ измѣрять эти органическія процессы, и тѣмъ самимъ косвенно, посредственно измѣрять самыя чувствованія. Мы знаемъ, что чувство удовольствія сопровождается повышеніемъ дѣятельности организма, что страданіе сопровождается пониженіемъ дѣятельности его; что удовольствіе соотвѣтствуетъ жизни организма, а страданіе смерти организма. Мы можемъ доказать, что физіологическіе процессы, соотвѣтствующіе увеличенію жизненности организма въ количественномъ отношеніи меньше, чѣмъ процессы, соотвѣтствующіе увеличенію дѣятельности организма, а отсюда слѣдуетъ, что количество страданій превосходитъ количество удовольствій. Это есть біологическое доказательство пессимизма (см. его статью „Біологическое обоснованіе пессимизма", въ журналѣ „Неврологическій вѣстникъ". 1895).

Литература.

Шопенгауэръ. Собраніе сочиненій. Переводъ Ю. Айхенвальда. М. 1900.
Гартманъ. Сущность мірового процесса или философія безсознательнаго, переводъ А. Козлова. М. 1875.
Hartmann. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 1880.
Рибо. Философія Шопенгауэра. Спб. 1899
Куно-Фишеръ. А. Шопенгауэръ. М. 1896.
Сёлли. Пессимизмъ. (Исторія и критика). Спб. 1893.

ГЛАВА XXVI-я.

О цѣнности жизни (критика пессимизма).

Переходя къ критикѣ докрины пессимизма, я долженъ замѣтить, что оставляю безъ разсмотрѣнія метафизическую оболочку ея; психологическая основа пессимизма можетъ быть защищаема безъ всякой связи съ метафизикой.

Прежде всего возьмемъ Шопенгауэровское опредѣленіе воли, которая, какъ мы видѣли, считается тождественной съ стремленіемъ; стремленіе происходитъ вслѣдствіе недостатка, слѣд., по своей природѣ оно есть страданіе, поэтому, воля является истиннымъ источникомъ несчастья въ мірѣ, такъ какъ по существу своему представляетъ страстное желаніе, а слѣдовательно, неудовлетворенность. Въ этомъ опредѣленіи Шопенгауэръ слишкомъ широко понимаетъ волю. Правда, современная психологія согласна съ Шопенгауэромъ въ томъ, что воля есть основной элементъ психической жизни [1]), но воля въ этомъ смыслѣ является въ трехъ различныхъ видахъ: въ видѣ влеченія, желанія и воли въ собственномъ смыслѣ; строго отграничить одно состояніе отъ другого въ высшей степени трудно, но все-таки психологически они отличаются другъ отъ друга.

Влеченіе—это тотъ психическій моментъ, который происходитъ вслѣдствіе неудовлетворенія какой-либо потребности; оно сопровождается чувствомъ неудовольствія и очень неяснымъ сознаніемъ предмета влеченія и средствъ удовлетворенія влеченія. Когда у насъ является представленіе о томъ, что̀ составляетъ предметъ нашего влеченія, а также

---

[1]) См. *Паульсенъ*. Введеніе въ философію. М. 1894, стр. 114 и д.

является сознаніе недостижимости въ данное мгновеніе того или другого предмета влеченія, то такое состояніе можетъ быть названо желаніемъ; оно, слѣдовательно, уже сопровождается болѣе или менѣе яснымъ сознаніемъ. Наконецъ, третье состояніе—хотѣніе, или воля въ собственномъ смыслѣ, характеризуется опредѣленнымъ сознательнымъ выборомъ или рѣшеніемъ дѣйствовать въ томъ или иномъ направленіи.

Эти три момента различно относятся къ чувствамъ удовольствія и страданія; кромѣ того, они входятъ въ составъ психической жизни въ очень различныхъ пропорціяхъ.

Влеченіе, какъ продуктъ неудовлетворенія той или другой потребности, дѣйствительно сопровождается чувствомъ страданія почти всегда. Нельзя сказать того же самого относительно желанія. Оно есть состояніе отчасти непріятное, отчасти пріятное: непріятное постольку, поскольку желаніе не удовлетворяется; пріятное постольку, поскольку оно сопровождается представленіемъ предмета, доставляющаго намъ удовольствіе. Напр., аппетитъ есть ли состояніе пріятное или непріятное? Надо думать, что смѣшанное. Третій моментъ—хотѣніе (воля въ собственномъ смыслѣ) не только само по себѣ не есть страданіе, а даже, напротивъ, есть единственное орудіе для борьбы съ страданіемъ; если мы обладаемъ сильной волей, то можемъ заставить себя спокойно смотрѣть на предметъ желанія. Слѣдовательно, изъ трехъ моментовъ воли только лишь первый моментъ, влеченіе, сопровождается страданіемъ, второй моментъ есть состояніе смѣшанное, и, наконецъ, третій моментъ даже совсѣмъ не есть страданіе. Поэтому утвержденіе Шопенгауэра, будто бы наша жизнь есть сплошное страданіе, потому что она всецѣло состоитъ изъ воли, было бы вѣрно только въ томъ случаѣ, если бы психическая жизнь складывалась исключительно изъ одного влеченія, чего, разумѣется, ни въ коемъ случаѣ утверждать нельзя.

Шопенгауэръ изображаетъ дѣло такимъ образомъ, какъ будто бы вся наша психическая жизнь вращается между двумя противоположностями: она есть или неудовлетворенное стремленіе, или скука (въ томъ случаѣ, когда стремленіе удовлетворено). Это изображеніе не соотвѣтствуетъ дѣйствительности: моменты совершеннаго неудовлетворенія и скуки (происходящей отъ полнаго удовлетворенія или отсутствія потребности) являются моментами крайними и въ этомъ

смыслѣ случайными, далеко не постоянными. Гораздо правильнѣе было бы сказать, что жизнь психическая складывается главнымъ образомъ изъ промежуточныхъ состояній: когда влеченіе не доходитъ до состоянія невыносимаго страданія и когда удовлетвореніе не доходитъ до состоянія полной скуки. Мы считаемъ тѣ случаи исключительными, когда человѣкъ доводитъ неудовлетвореніе своихъ потребностей до состоянія мучительности, или когда онъ за удовлетвореніемъ всѣхъ своихъ потребностей находится въ состояніи скуки. Эти случаи представляютъ исключеніе, тогда какъ нормальная жизнь состоитъ изъ того, что находится между этими границами.

Наслажденіе и страданіе, по мнѣнію пессимистовъ, есть только удовлетвореніе или неудовлетвореніе воли (желанія). Разъ наслажденіе есть только удовлетвореніе желанія, оно представляетъ явленіе отрицательнаго характера, т. е. оно означаетъ не что иное, какъ отсутствіе страданія. Но это утвержденіе Шопенгауэра едва ли справедливо. Вѣдь съ такимъ же правомъ можно было бы утверждать, что страданіе имѣетъ отрицательный характеръ, потому что оно есть не что иное, какъ устраненіе удовольствія.

Какъ мы видѣли, отрицательный характеръ удовольствія доказывается тѣмъ, что удовольствію всегда предшествуетъ страданіе, но на это можно возразить, что всякое удовольствіе, вызываемое неожиданнымъ возбужденіемъ, совершенно свободно отъ какого бы то ни было предваряющаго страданія. Кромѣ того, можно привести массу и другихъ примѣровъ удовольствій такого рода. Напр., удовольствіе, доставляемое высшими органами чувствъ (зрительныя, слуховыя и др.); удовольствія, происходящія отъ умственной дѣятельности; удовольствія, доставляемыя наукой и искусствами. Если мы слышимъ какую-либо мелодію, мы получаемъ удовольствіе непосредственно, безъ подавленія какого бы то ни было предшествующаго страданія. „Первая падающая звѣзда, которую видитъ ребенокъ, очаровываетъ его безъ всякаго предварительнаго желанія. Открытіе, сдѣланное по счастливой случайности, есть чистая прибыль, неожиданное наслѣдство“ [1]. Изъ этихъ примѣровъ ясно, въ

[1]) *Фулье.* „Страданіе и удовольствіе“. Спб. 1895, стр. 36. Тамъ же біологическое обоснованіе того явленія, что одни удовольствія, напр., органическія, вкусовыя, температурныя и пр., всегда предваряются страданіями, а другія удовольствія, связанныя съ зрительными и слуховыми ощущеніями, не предваряются страданіемъ.

какой мѣрѣ Шопенгауэръ былъ неправъ, когда утверждалъ, что удовольствія имѣютъ исключительно отрицательный характеръ.

Пессимисты утверждаютъ, что никакая комбинація наслажденій не можетъ уравновѣсить того страданія, которое вызывается пыткой, другими словами, что возможный maximum удовольствій никогда не можетъ сравниваться съ возможнымъ maximum'омъ страданій, а отсюда слѣдуетъ тотъ выводъ, что величина страданій больше, нежели величина удовольствій, или что въ жизни страданій всегда должно быть больше, чѣмъ наслажденій. Кажется даже, есть рядъ физіологическихъ соображеній, доказывающихъ справедливость этого положенія; именно, по общепринятымъ воззрѣніямъ, удовольствіе должно быть отнесено къ нормальной дѣятельности здоровыхъ нервовъ, страданіе—къ разрушенію, поврежденію или истощенію нервной ткани. Если согласиться съ этимъ, то не трудно доказать, что максимумъ страданій превосходитъ максимумъ удовольствій. „Сильное удовольствіе, говоритъ *Грантъ-Алленъ*, рѣдко или почти никогда не достигаетъ напряженности сильнаго страданія, потому что въ своемъ истощеніи организмъ можетъ дойти почти до какой угодно степени, тогда какъ въ своей созидательной дѣятельности онъ не можетъ подняться особенно высоко надъ среднимъ уровнемъ. Точно такъ же всякій органъ легко можетъ подвергаться всевозможнымъ насильственнымъ разрушеніямъ или истощенію, что порождаетъ чрезвычайно острыя страданія; но весьма рѣдко органы бываютъ такъ хорошо упитаны, чтобы могли возникнуть чрезвычайно острыя удовольствія“ [1].

Съ этимъ, пожалуй, можно согласиться, можно признать, что, если бы удовольствія и страданія могли быть измѣряемы, то максимумъ страданій никогда не могъ бы уравновѣситься максимумомъ удовольствій, но практически для рѣшенія общаго вопроса относительно количества удовольствій и страданій въ жизни это рѣшительно никакого значенія не имѣетъ, такъ какъ въ дѣйствительности мы всегда имѣемъ дѣло съ средними удовольствіями и страданіями. Легко можетъ случиться, что справедливое относительно максимума страданій и удовольствій совсѣмъ несправедливо относительно среднихъ страданій и удовольствій.

[1]) Цит. у *Сёлли.* „Пессимизмъ“. Спб., 1893, стр. 323.

Болѣе существенной ошибкой пессимистической психологія является стремленіе вычислять количество удовольствій и страданій, подводить итоги или, выражаясь языкомъ коммерческимъ, составлять балансъ удовольствій и страданій; эта пессимистическая бухгалтерія строится на весьма сомнительныхъ началахъ. Для того, чтобы такое подведеніе итоговъ могло осуществляться, чтобы вообще могло осуществиться сравненіе удовольствій и страданій, нужно было бы сравнивать однородныя единицы, а между тѣмъ страданія и удовольствія не только не представляютъ чего-либо однороднаго, а даже, напротивъ, они суть совершенно разнородныя явленія. Поэтому, они представляютъ несоизмѣримыя величины; они не представляютъ такихъ противоположностей, какъ напр., черное и бѣлое, но они абсолютно не однородны. Можно себѣ представить такую душевную жизнь, въ которой удовольствіе существуетъ безъ страданій; можно также представить себѣ такую душевную жизнь, въ которой страданія существуютъ безъ удовольствій, т. е. для которой вѣдомы только лишь страданія и совершенно невѣдомы удовольствія. Поэтому, можно утверждать, что удовольствія и страданія такъ же неоднородны, какъ цвѣтъ и звукъ. Подобно тому, какъ мы не можемъ сравнивать цвѣтъ и звукъ по ихъ величинѣ, такъ не можемъ мы сравнивать удовольствія и страданія. Мы можемъ сравнивать удовольствіе съ удовольствіемъ, страданіе съ страданіемъ по отношенію къ ихъ величинѣ, но мы не въ состояніи отыскать для страданія соотвѣтствующій ему эквивалентъ въ области удовольствій, и наоборотъ. Слѣдовательно, въ этомъ самомъ основномъ пунктѣ психологія пессимистовъ оказывается совсѣмъ несостоятельной [1]).

Защитники пессимистическаго ученія очень часто ссылались на тотъ психологическій фактъ, что мы припоминаемъ страданія гораздо лучше, чѣмъ удовольствія. *Рибо* опрашивалъ множество лицъ относительно того, что́ они лучше припоминаютъ, удовольствія или страданія? Оказалось, что различныя лица давали различные отвѣты на этотъ вопросъ. Нѣкоторые съ удивительною легкостью воспроизводятъ образы радостные, при чемъ печальные образы оттѣсняются немедленно по возникновеніи. „Я знаю, говоритъ Рибо, одного убѣжденнаго оптимиста, которому все удается; ему сто́итъ большого труда представить себѣ тѣ рѣдкіе случаи печали, которые онъ испыталъ. „Я гораздо лучше припоминаю радостныя состоянія, нежели тягостныя“. Вотъ отвѣтъ, очень часто встрѣчающійся въ моихъ отмѣткахъ; наоборотъ, другіе говорятъ: „Я болѣе живо воспроизвожу состояніе печали, нежели радости“. Одно изъ спрошенныхъ мною лицъ говорило: „Я съ большею легкостью воспроизвожу непріятныя чувства, отсюда моя склонность къ пессимизму. Радостныя впечатлѣнія мимолетны. Непріятное воспоминаніе дѣлаетъ меня печальнымъ въ радостную минуту, радостныя воспоминанія не дѣлаютъ меня веселымъ въ моменты печали“ [2]).

[1]) См. *Rehmke*. „Lehrbuch d. Psychologie“ 1884.

Слѣдовательно, и это утвержденіе пессимистовъ нужно считать не обоснованнымъ психологически.

Пессимисты говорятъ, что, если бы умершему предложить вопросъ, желаетъ ли онъ повторить свой жизненный путь, то онъ, пожалуй, отвѣтилъ бы отрицательно, а это, по ихъ мнѣнію, доказываетъ, что страданій въ жизни гораздо больше, чѣмъ радостей. Это замѣчаніе, конечно, справедливо, но вопросъ, поставляемый такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ двусмысленность. Если умершему предложить повторить свою прошлую жизнь, то, само собою разумѣется, онъ откажется, потому что скучно повторять одно и то же; то, что уже пережито, заранѣе уже хорошо извѣстно. Совсѣмъ иначе представилось бы дѣло, если бы умершему было предложено жить, но жизнью новой, полной интереса новизны; едва ли въ такомъ случаѣ умершій далъ бы отвѣтъ отрицательный. Это показываетъ, что жизнь представляется привлекательной, и пессимисты напрасно это отрицаютъ. Конечно, и то, и другое предположеніе, будучи вполнѣ гадательнаго характера, не имѣютъ силы доказательства, но я остановился на нихъ, чтобы показать, что на предположеніе пессимистовъ можно отвѣтить не менѣе обоснованнымъ предположеніемъ обратнаго характера.

Пессимисты, какъ мы видѣли, на вопросъ, становится ли человѣчество подъ вліяніемъ культуры

[2]) *Рибо*. „Изслѣдованія аффективной памяти“. Спб. 1895. стр. 22. См. его же Psychologie des sentiments. 1896, стр. 169—9. Русск. пер. Психологія чувствованій. К. 1898.

лучше, отвѣчали отрицательно. Какъ извѣстно, еще въ 18-мъ столѣтіи та мысль, что люди становятся тѣмъ хуже, чѣмъ болѣе они удаляются отъ некультурнаго состоянія, защищалась Руссо, который въ началѣ своего „Эмиля“ говоритъ: „Все хорошо, что исходитъ изъ рукъ Творца всѣхъ вещей. Въ рукахъ человѣка все вырождается“. Эту же мысль о вырожденіи человѣчества въ физическомъ и нравственномъ отношеніи по мѣрѣ развитія культуры мы встрѣчаемъ все чаще и чаще.

Что касается вопроса о *физическомъ* вырожденіи человѣчества, то едва ли на него можно отвѣтить въ томъ смыслѣ, какъ отвѣчаютъ на него пессимисты. Мы подъ вліяніемъ романовъ Купера и Майнъ-Рида составляемъ себѣ о некультурныхъ народахъ такое представленіе, какъ будто бы они сплошь состоятъ изъ однихъ только богатырей и силачей. На дѣлѣ же это не такъ. Ученые склоняются къ предположенію, что средняя продолжительность жизни больше у культурныхъ народовъ, чѣмъ у некультурныхъ. Совсѣмъ нельзя считать доказаннымъ, что первобытные народы сильнѣе современныхъ: среди авторитетныхъ представителей науки существуетъ какъ разъ обратное мнѣніе. Такой знатокъ первобытной культуры, какъ Гербертъ Спенсеръ, по этому вопросу говоритъ: „Очень часто утверждаютъ, что величина и сила нашей расы убываютъ, между тѣмъ какъ изъ разсмотрѣнія костей, мумій, вооруженій, а также изъ изслѣдованій примитивныхъ народовъ оказывается, что они въ среднемъ *увеличились*“ [1]).

Въ недавнее время одинъ мало серьезный писатель, сочиненія котораго, однако, очень сильно читаются, именно *Нордау* [2]) старался доказать, что человѣчество вырождается съ удивительною быстротой. По его мнѣнію, нервныя болѣзни, въ особенности истерія, страшно увеличились за послѣднее время, и онѣ непрерывно продолжаютъ возрастать во всѣхъ культурныхъ странахъ: во всѣхъ слояхъ населенія обнаруживается нервная слабость, о которой нашимъ предкамъ ничего не было извѣстно. Нейрастенія и истерія, подобно эпидеміи, распространяются, поражая одинаково низшіе и высшіе классы населенія. Образованному классу гро-

---

[1]) Объ изученіи соціологіи.

[2]) Его сочиненіе „Entartung“ (Вырожденіе) въ двухъ томахъ вышло 2-мъ изданіемъ въ 1893 г. (первое изд. 1892). На русскомъ языкѣ вышло въ нѣсколькихъ изданіяхъ одновременно.

зитъ гибель отъ полной нервной расшатанности. Бо̀льшая часть культурнаго человѣчества находится въ состояніи полнаго вырожденія; искусство, поэзія и философія нашего времени представляютъ лишь воплощеніе истеріи и вырожденія.

На это можно замѣтить, что статистика нервныхъ и душевныхъ болѣзней очень сомнительна [1]). Въ средніе вѣка, судя по историческимъ описаніямъ, количество душевныхъ и нервныхъ болѣзней было очень велико. Наконецъ, если бы даже взглядъ относительно увеличенія нервныхъ болѣзней и оказался справедливымъ, то можно ли это считать доказательствомъ того, что культурная раса *вырождается* въ собственномъ смыслѣ слова. Увеличеніе количества нервныхъ болѣзней указываетъ только лишь на частное предрасположеніе къ извѣстнаго рода заболѣваніямъ, которыя, въ свою очередь, указываютъ на существованіе какой-либо частной ненормальности въ современной жизни.

Въ послѣднее время особенно часто высказывался тотъ взглядъ, что и *въ нравственномъ отношеніи человѣчество становится все хуже и хуже*. Обыкновенно приводятъ въ примѣръ Францію, нравственное положеніе которой все больше и больше ухудшается: беллетристы изображаютъ семью и семейные нравы въ очень непривлекательныхъ краскахъ. Если въ одной изъ наиболѣе культурныхъ странъ совершается нѣчто подобное, то не есть ли это указаніе на то, что такая же участь ожидаетъ и другіе народы, идущіе по пути такъ называемаго прогресса?

Я, разумѣется, не рѣшаюсь отрицать самихъ фактовъ, но не согласенъ съ толкованіемъ ихъ. Дѣло въ томъ, что область нравственнаго развитія человѣка такова, что въ ней никакая *статистика* невозможна, и потому высказываемыя предположенія чаще всего являются выраженіемъ извѣстнаго личнаго настроенія писателя, человѣка науки или художника, чѣмъ полное, научное выраженіе фактовъ. Утвержденіе, что современные нравы хуже, чѣмъ прежніе, было бы достовѣрнымъ только въ томъ случаѣ, если бы мы имѣли какіе-либо *факты*, которые доказывали бы это. Мы не только такихъ фактовъ не имѣемъ, но скорѣе можно при-

---

[1]) *Гиршъ*. „Геніальность и вырожденіе“. Одесса. 1895, стр. 144. Тамъ же опроверженіе другихъ взглядовъ Нордау. Нѣмецкій переводъ этой книги Genie und Entartung. Berlin. 1894 (2-е изд.).

вести факты, доказывающіе какъ разъ обратное. Въ дѣйствительности вѣроятнѣе, что человѣчество въ моральномъ отношеніи улучшается. Прочтите, напр., у Леббока и Спенсера тѣ свѣдѣнія, которыя они сообщаютъ о нравственномъ состояніи первобытныхъ народовъ, и вы убѣдитесь, что Руссо говорилъ о нихъ, совсѣмъ ихъ не зная. Естественное состояніе, полное невинности, сердечной чистоты и добродѣтели, есть чистая химера. Такія качества, какъ мужество, правдивость, справедливость, пріобрѣтаются путемъ развитія [1]). Слѣдовательно, *нравственность есть несомнѣнный продуктъ культуры* [2]).

---

[1]) Ср. *Paulsen.* Ethik. B. I. стр. 288.

[2]) *Уоллесъ* въ послѣдней главѣ своего сочиненія „Малайскій архипелагъ" говоритъ, что цивилизованныя общины, быстро идя впередъ въ умственномъ развитіи, далеко не такъ же быстро подвигаются въ развитіи нравственномъ. „Въ идеальномъ общественномъ строѣ, говоритъ онъ, человѣкъ долженъ имѣть настолько гармонично развитую организацію, чтобы понимать нравственный законъ во всѣхъ его подробностяхъ и не нуждаться ни въ какихъ побужденіяхъ для того, чтобы повиноваться этому закону, кромѣ свободнаго импульса своей личной натуры. Любопытно, что народы на самой низшей ступени цивилизаціи близко подходятъ именно къ такому идеальному общественному строю, тогда какъ народы цивилизованные не только не подошли къ нему ближе, но во многихъ случаяхъ отдалились". Но *Леббокъ* съ этимъ не согласенъ. „По моему крайнему разумѣнію, говоритъ онъ, человѣкъ ни въ чемъ не шагнулъ такъ далеко впередъ, какъ въ нравственности. Дикарямъ гораздо легче дается прогрессъ внѣшній, матеріальный, наши идеи, наша наука, чѣмъ наши правила, наше нравственное развитіе. Равенство членовъ коммуны, которымъ восхищались многіе путешественники въ дикаряхъ, вовсе не служитъ доказательствомъ ихъ нравственнаго развитія. Послѣ этого мы должны были бы за пчелами, бобрами и другими живущими въ коммунахъ животными признавать нравственное развитіе выше развитія, достигнутаго европейскими народами. Отсутствіе преступленій еще не составляетъ добродѣтели, и безъ искушеній невинность еще не заслуга. Кромѣ того, въ маленькихъ общинахъ почти всѣ члены въ родствѣ между собой и семейныя привязанности замѣняютъ добродѣтель" (см. его „Начала цивилизаціи"). Ср. съ этимъ многочисленные факты, приводимые Гербертомъ Спенсеромъ въ его „Принципахъ этики" въ отдѣлѣ „Индукція этики" и доказывающіе то же самое. Тѣ, которые утверждаютъ, что человѣчество морально не совершенствуется, игнорируютъ историческіе факты. Существуютъ добросовѣстныя историко-антропологическія изслѣдованія, которыя опровергаютъ указанный взглядъ. Я не имѣю возможности подробно разсматривать этого вопроса и считаю нужнымъ удовольствоваться только лишь указаніемъ литературы. Прежде всего укажу на изслѣдованіе *Летурно.* „L'evolution de la morale". Paris. 1887, затѣмъ *Wake.* „The Evolution of Morality" Vol. I—II. 1878 и, наконецъ, замѣчательное изслѣдованіе *Pike'a* „A History of Crime in England" Vol. I—II. (1373 1874); авторъ подробно разсматриваетъ исторію *преступленій* отъ начала исторіи Англіи до 74 года и, сопоставляя многочисленныя данныя, приходитъ къ тому выводу, что, по мѣрѣ развитія цивилизаціи, въ Англіи *количество* преступленій уменьшилось и *форма* ихъ видоизмѣнялась, такъ что мы можемъ съ достовѣрностью заключить, что за этотъ періодъ исторіи Англія въ моральномъ отношеніи сдѣлала несомнѣнные успѣхи.

Нѣкоторые въ доказательство того, что съ развитіемъ культуры нравственность ухудшается, говорятъ, что въ настоящее время нѣкоторыя формы разврата и нравственной распущенности доходятъ, такъ сказать, до виртуозности, совершенно неизвѣстной патріархальнымъ временамъ. Это, пожалуй, справедливо, но едва ли говоритъ въ пользу пессимистической теоріи. Самый фактъ можно объяснить слѣдующимъ образомъ. Первобытный человѣкъ представляетъ нѣчто однородное, мало дифференцированное; по мѣрѣ того, какъ онъ развивается, онъ дифференцируется и въ одно и то же время видоизмѣняется къ лучшему и къ худшему. „Животныя, напр., находятся на нулевой точкѣ: они ни хороши, ни дурны. У человѣка начинается моральное дифференцированіе. На первыхъ ступеняхъ различіе еще незначительно. Съ возрастающей культурой увеличивается индивидуализированіе: хорошее и дурное выступаетъ въ болѣе рѣзкихъ чертахъ. На одной сторонѣ появляется святая любовь, вѣрность, доходящая до самопожертвованія, преданность истинѣ и праву, на другой сторонѣ—совершенная испорченность" [1]).

То обстоятельство, что *съ возрастаніемъ культуры человѣческія страданія увеличиваются*, пессимисты доказываютъ тѣмъ, что существа съ болѣе развитымъ сознаніемъ страдаютъ больше, что существа съ болѣе высокимъ умственнымъ развитіемъ болѣе чувствительны къ страданіямъ. Этого факта, конечно, нельзя отрицать, но нельзя также не признать, съ другой стороны, и того, что съ умственнымъ развитіемъ являются и новые источники наслажденій: эстетическія, этическія, соціальныя, научныя и т. п. Другими словами, съ возрастаніемъ интеллектуальнаго развитія человѣкъ становится болѣе чувствительнымъ какъ къ страданіямъ, такъ и къ удовольствіямъ.

Что человѣчество съ развитіемъ культуры становится менѣе счастливымъ, доказывается и тѣмъ, что количество *самоубійствъ* въ культурныхъ странахъ возрастаетъ. Въ девятнадцатомъ столѣтіи у большинства европейскихъ народовъ замѣчено сильное и довольно равномѣрное увеличеніе самоубійствъ. Въ общемъ оказывается, что число самоубійствъ тѣмъ больше, чѣмъ интенсивнѣе участіе даннаго народа въ культурѣ и притомъ въ образованныхъ

---

[1]) *Paulsen.* „System d. Ethik". Berlin. 1894. B. I. стр. 289.

классахъ того или другого народа больше, чѣмъ въ необразованныхъ. Считая статистическія данныя точными, мы все таки думаемъ, что эти факты вовсе не доказываютъ того, что хотятъ пессимисты. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что съ прогрессомъ цифра самоубійства будетъ падать и стремиться къ нулю. *Морселли* [1]), извѣстный итальянскій ученый, изслѣдователь по вопросу о самоубійствѣ, замѣчаетъ, что цифра самоубійствъ въ Парижѣ уменьшилась. Въ Даніи и Норвегіи нѣкогда огромная цифра самоубійствъ также нѣсколько уменьшилась. Въ Англіи она сдѣлалась стаціонарной, т. е. количество самоубійствъ не увеличивается и не уменьшается. Эти обстоятельства заставляютъ насъ надѣяться на то, что возрастаніе самоубійства, дойдя до извѣстнаго пункта, остановится [2]). Наконецъ, спрашивается, находится ли цифра самоубійствъ въ необходимой связи со всею культурой или она находится въ зависимости отъ какихъ-либо случайныхъ обстоятельствъ, напр., алкоголизма [3]), который вовсе не представляетъ чего-либо необходимо связаннаго съ культурой? весьма вѣроятно, что онъ представляетъ явленіе, которое можетъ быть устранено. Можетъ быть, причиной самоубійствъ являются: уклоненіе отъ нормальныхъ условій жизни, чрезмѣрно истощающая работа, утонченныя формы наслажденій и т. п. Все это— явленія переходящія, и культура вполнѣ мыслима безъ нихъ.

Спѣшу замѣтить, что, приводя всѣ эти соображенія, я вовсе не имѣю намѣренія доказать съ полной очевидностью, что человѣчество несомнѣнно совершенствуется. Это доказательство вовсе не входитъ въ мои планы [4]); единственно, что я хотѣлъ доказать, заключается въ томъ,

---

[1]) Его сочиненіе въ переводѣ на нѣмецкій языкъ „Der Selbstmord“. 1881.

[2]) *Laas*. „Idealismus u. Positivismus“. 1882. Ч. 2, стр. 358.

[3]) Напр., „въ Англіи 30 процентовъ, въ Россіи даже 40 проц. самоубійствъ является слѣдствіемъ пьянства“. *Бунге*. „Объ употребленіи алкоголя“. Спб. 1896. стр. 17—18.

[4]) Здѣсь я не предполагаю разсматривать взгляды оптимистовъ (Сёлли, Дюринга и пр.). *Сёлли* въ своей книгѣ „о пессимизмѣ“ доказываетъ достижимость счастья и называетъ свое ученіе не оптимизмомъ, а меліоризмомъ. *Дюрингъ* въ своей книгѣ „О цѣнности жизни“ (Спб. 1896. 2-е изд.) доказываетъ на основаніи метафизическихъ положеній свою оптимистическую гипотезу (онъ отрицаетъ и крайній оптимизмъ, и крайній пессимизмъ) и даетъ практическіе совѣты относительно улучшенія жизни и повышенія ея цѣнности. Книга *Леббока* „О радостяхъ жизни“ посвящена вопросу о разумномъ пользованіи жизнью.

что методъ или пріемъ изслѣдованія пессимистовъ не выдерживаетъ рѣшительно никакой научной критики. Ихъ утвержденія относительно болѣе высокаго нравственнаго состоянія прошлыхъ временъ ни на чемъ не основаны. Если же существуетъ обыкновеніе ссылаться на лучше прошлое, то это основывается не столько на научныхъ и строго провѣренныхъ фактахъ, сколько на той психологической особенности людей, въ силу которой они находятъ весьма поучительнымъ для назиданія современныхъ поколѣній ссылаться на лучшее прошлое и сѣтовать на паденіе нравовъ. Почти въ каждую эпоху исторіи мы находимъ какого-либо жалобщика на своевременное положеніе вещей.

На нашъ взглядъ, обычно выражаемое недовольство современнымъ положеніемъ вещей объясняется еще и тѣмъ, что нашъ нравственный критерій выше, чѣмъ критерій прошедшихъ временъ; мы, такъ сказать, судимъ строже, чѣмъ наши предки; и это происходитъ отъ того, что нравственныя идеи и сознаніе ихъ жизненной важности растутъ быстрѣе, чѣмъ наши нравственныя способности или наши способности проводить ихъ въ жизнь. Напр., идея уничтоженія рабства существовала значительно раньше самого освобожденія отъ рабства. Человѣчество еще и теперь не въ состояніи вполнѣ освободиться отъ рабства, а между тѣмъ сознаніе нравственнаго значенія свободы развивается и распространяется съ каждымъ годомъ. Отсюда глубокое недовольство положеніемъ вещей. Отсюда утвержденіе, что теперь стало гораздо хуже, чѣмъ было прежде. Это не значитъ, что человѣчество, на самомъ дѣлѣ, нравственно становится хуже, а это значитъ, что нашъ критерій нравственности сталъ выше.

Есть много основаній думать, что пессимистическое отношеніе къ дѣйствительности находится въ зависимости отъ того или иного темперамента. Есть также много основаній думать, что видоизмѣненія темперамента находятся въ зависимости отъ физіологическихъ особенностей организма, именно, большей или меньшей возбудимости нервной системы, большей или меньшей силы кровообращенія, болѣе или менѣе сильнаго теченія процесса питанія. То или другое состояніе организма дѣйствительно оказываетъ глубокое вліяніе на направленіе характера; по преимуществу такое вліяніе она оказываетъ на такъ называемое чувство жизни. Дѣло въ томъ, что безпрестанно совершающіеся въ

насъ органическіе процессы: питаніе, кровообращеніе, обмѣнъ матеріи сопровождаются тѣми или другими чувствами, которыя, конечно, доходятъ до сознанія, но не производятъ яснаго сознанія, а отличаются смутностью и неопредѣленностью. Притомъ, надо замѣтить, что сознается, такъ сказать, ихъ сумма или равнодѣйствующее, а не каждое изъ нихъ въ отдѣльности. Если всѣ указанные выше процессы совершаются нормально, то въ общей равнодѣйствующей или въ суммѣ ихъ получается пріятное чувство; если количество ненормальныхъ процессовъ преобладаетъ, то и вызываемое ими чувство будетъ непріятнымъ (строго говоря, это не столько чувство, сколько *настроеніе*, т. е. неопредѣленное чувство). Нѣкоторыя даже незначительныя нарушенія кровообращенія, напр., вызываютъ чувства неопредѣленной тоски. Пріемъ опьяняющихъ веществъ, которыя на мгновеніе повышаютъ энергію въ обмѣнѣ матерій, даетъ пріятное настроеніе. Гипохондрія (меланхолія) есть результатъ нарушенія нѣкоторыхъ важныхъ органическихъ процессовъ.

Отсюда понятно, что *то или другое настроеніе благопріятствуетъ появленію тѣхъ или другихъ представленій*. Въ самомъ дѣлѣ, если у меня, вслѣдствіе тѣхъ или другихъ органическихъ процессовъ, настроеніе непріятное, то всякія мысли болѣе или менѣе пріятныя будутъ скользить по поверхности моей души, не будутъ глубоко западать, не находя тамъ благопріятной почвы, и наоборотъ, мысли печальныя будутъ имѣть всѣ данныя для того, чтобы водвориться въ ней [1]). Отсюда понятно, отчего одни имѣютъ пессимистическій взглядъ на жизнь, а другіе оптимистическій. Именно, то или другое органическое состояніе даетъ поводъ для возникновенія тѣхъ или другихъ мыслей. Это, кажется, подтверждается на примѣрѣ Шопенгауэра. Изъ біографіи Шопенгауэра намъ извѣстно, что онъ обладалъ болѣзненнымъ предрасположеніемъ

---

[1]) „Меланхоликъ испытываетъ самыя интенсивныя чувствованія страданія; маніакъ упивается блаженствомъ, потому что въ ихъ организмѣ произошли соотвѣтственныя измѣненія. Ничто не можетъ обрадовать, вызвать удовольствіе у меланхолика, огорчить маньяка, потому что сравнительно съ тѣми измѣненіями въ организмѣ, которыя вызвали ихъ чувствованія, всѣ другія измѣненія очень ничтожны“ (***Чижъ.*** „Біологическое обоснованіе пессимизма“. „Неврологическій Вѣстникъ“. 1895. Т. III, в. I, стр. 53).

организма къ меланхоліи [1]). Что удивительнаго въ томъ, что это настроеніе способствовало тому, что онъ остановился на пессимистической философіи, потому что вѣдь относительно философіи всегда останутся справедливыми слова *Фихте:* „Выборъ той или другой философіи зависитъ отъ личныхъ свойствъ человѣка. Ибо философская система не есть какая-либо мертвая утварь, которую можно по желанію или достать, или отдать, но она есть нѣчто одушевленное и находится въ зависимости отъ личныхъ свойствъ того, кому она принадлежитъ“.

Такимъ образомъ, пессимистическія утвержденія о полной непригодности жизни, можетъ быть, въ концѣ концовъ въ большинствѣ случаевъ основываются на личныхъ особенностяхъ философа-пессимиста. Они, можетъ быть, въ концѣ концовъ сводятся къ утвержденію: „жизнь не дала мнѣ того, что я отъ нея ожидалъ“. Пессимистическое отношеніе къ жизни иногда имѣетъ въ себѣ нѣчто успокаивающее и утѣшительное. Если какого-нибудь писателя публика долго не признаетъ, то онъ говоритъ: „масса никогда не въ состояніи отличать хорошее отъ дурного“. Страданіе усиливается, если сказать: „то, что ты претерпѣлъ, есть исключеніе“, страданіе ослабляется, если мы говоримъ: „это общая участь“ [2]). Этимъ, между прочимъ, объясняется и пессимизмъ Шопенгауэра. Первые годы его литературной дѣятельности прошли въ безвѣстности. Это заставляло его относиться съ полнымъ презрѣніемъ къ жизни. Въ молодые годы онъ училъ, что не жить лучше, чѣмъ жить, но потомъ обстоятельства перемѣнились. Онъ былъ признанъ выдающимся философомъ. Его ученіе стало пріобрѣтать большое число поклонниковъ, и вотъ 70-ти лѣтній Шопенгауэръ, восхищенный оваціями, которыя были ему устроены по случаю 70-ти лѣтія его рожденія, писалъ своему другу: „въ Упанишадахъ говорится: 100 лѣтъ продолжается жизнь че-

---

[1]) „Вѣроятно, въ силу наслѣдственности. Дѣдъ Шопенгауэра былъ помѣщикомъ въ мѣстечкѣ Ора близъ Данцига. Изъ четырехъ его сыновей отецъ Шопенгауэра былъ самый младшій. Бабушка была признана, по опредѣленію суда, душевно-больною и отдана подъ опеку; старшій братъ отца былъ слабоуменъ отъ рожденія, второй братъ сдѣлался таковымъ же вслѣдствіе распутной жизни, и самъ отецъ страдалъ подъ конецъ до того тяжелыми разстройствами памяти, что его внезапная смерть была, по всей вѣроятности, дѣломъ помутившагося ума“. ***Куно-Фишеръ***, „А.Шопенгауэръ“. М. 1896, стр. 8.

[2]) *Paulsen.* System d. Ethik. B. I. стр. 279.

ловѣка. Это утѣшительно!" „Если кто надѣется на столѣтнюю жизнь и даже утѣшается этимъ, то его пессимизмъ не долженъ насъ безпокоить", справедливо замѣчаетъ по этому поводу *Куно-Фишеръ*.

Но само собою разумѣется, что однѣми индивидуальными причинами никакъ нельзя было бы объяснить распространенія пессимизма въ различныхъ слояхъ современнаго культурнаго общества. Существуютъ еще причины, которыя находятся въ тѣснѣйшей связи съ недовольствомъ современной культурой и ея идеалами.

На какомъ основаніи обыкновенно утверждаютъ, что пессимизмъ очень распространенъ? На томъ, что книги философовъ-пессимистовъ распространяются въ очень большемъ количествѣ. По моему мнѣнію, этотъ взглядъ не совсѣмъ основателенъ. Книгу читаютъ не только потому, что сочувствуютъ изложеннымъ въ ней взглядамъ, но также и потому, что въ ней изложены взгляды, отличные отъ общепринятыхъ, что въ ней много парадоксальностей, изложенныхъ остроумно, что въ ней содержится сатира на все современное и вообще на жизнь. Наконецъ, еще и потому, что книга исходитъ изъ такого авторитетнаго источника какъ, философія, которая въ прочихъ отношеніяхъ для обыкновеннаго читателя является мало доступной. Всѣ эти причины создаютъ извѣстный кругъ читателей, число которыхъ въ концѣ концовъ создаетъ моду, въ свою очередь увеличивающую число читателей въ геометрической прогрессіи. Немаловажной причиной успѣха пессимистическихъ писателей является и то обстоятельство, что всѣ они (Шопенгауэръ, Гартманъ и др.), обладали выдающимся литературнымъ талантомъ. Само собой разумѣется, что философская мысль, облеченная въ художественную форму, оказывается и болѣе доступной для большинства, и болѣе привлекательной для изученія, а также болѣе убѣдительной по той простой причинѣ, что, гдѣ аргументъ отсутствуетъ или гдѣ онъ не достаточно убѣдителенъ, тамъ его можетъ замѣнить красота формы, которая предназначана къ тому, чтобы производить чарующее вліяніе на воображеніе читателя. Но самая главная причина увеличенія числа поклонниковъ или можетъ быть, вѣрнѣе сказать, читателей пессимистической философіи заключается въ томъ, что она служитъ откликомъ глухого недовольства современной культурой.

Литература.

Сёлли. Пессимизмъ. (Исторія и критика). Спб. 1893 (тамъ же указатель литературы по вопросу о пессимизмѣ).
Paulsen. System der Ethik. B. 1.
Дюрингъ. О цѣнности жизни. Спб. 1886.
Мокіевскій. Цѣнность жизни. Спб. 1884.
Каро. Пессимисты въ XIX вѣкѣ. Спб. 1883.
Риль. Введеніе въ философію. Спб. 1904.
Джемсъ. Зависимость вѣры отъ воли. Спб. 1904. (Статья: Стóитъ ли жить?).

ГЛАВА XXVII.

О свободѣ воли (обзоръ теорій).

„Свободна ли человѣческая воля или нѣтъ?“ —вотъ одинъ изъ самыхъ запутанныхъ философскихъ вопросовъ, надъ разрѣшеніемъ котораго уже много вѣковъ трудятся философы. До какой степени этотъ вопросъ запутанъ, показываетъ то обстоятельство, что многіе изъ современныхъ философовъ утверждаютъ, что мораль, юриспруденція, воспитаніе были бы невозможны, если бы мы стали отрицать свободу воли; между тѣмъ какъ другіе также рѣшительно заявляютъ, что мораль, юриспруденція, воспитаніе были бы невозможны, если бы мы стали признавать свободу воли. Многіе самые выдающіеся философы держатся на этомъ вопросѣ противоположныхъ мнѣній. Такъ, Спиноза, Гоббесъ, Юмъ отрицаютъ свободу воли, а Кантъ, Шопенгауэръ, Гегель и др. признаютъ ее, при чемъ часто понимаютъ этотъ вопросъ совершенно отличнымъ другъ отъ друга образомъ. У насъ общераспространеннымъ является мнѣніе, что просто нелѣпо говорить о свободѣ воли тому, кто желаетъ оставаться на строго научной почвѣ. Говорить о свободѣ воли—все равно, что говорить о непротяженности матеріи; гораздо правильнѣе было бы говорить о несвободѣ воли [1]).

Запутанность этого вопроса и въ литературѣ, и въ обиходной жизни происходитъ между прочимъ оттого, что многіе совершенно неправильно поставляютъ вопросъ. Многіе спрашиваютъ: „свободна ли воля“? думая получить на это такой же опредѣленный отвѣтъ, какъ если бы дѣло шло о томъ, голубого ли цвѣта небо и прозрачна ли вода, или

[1]) См. статью проф. *Сѣченова* „О несвободѣ воли“. „Вѣстн. Евр.“. 1881. № 3-й.

нѣтъ. Между тѣмъ правильная постановка вопроса была бы такова: „что̀ такое свобода воли?“ и только послѣ того, какъ мы узнали это, намъ слѣдуетъ ставить вопросъ: „свободна ли воля?“ Неправильная постановка вопроса приводила часто къ тому, что философы видѣли противорѣчіе въ томъ, въ чемъ на самомъ дѣлѣ его совсѣмъ нѣтъ.

Многіе, интересующіеся этимъ вопросомъ, пытаются узнать смыслъ термина „свобода“ въ выраженіи „свобода воли“ изъ его обиходнаго употребленія. Но такой путь самый ненадежный. Изъ обиходнаго словоупотребленія едва ли возможно понять, что такое „свобода воли“. Чтобы понять должнымъ образомъ вопросъ о свободѣ воли, необходимо разсмотрѣть исторію его, уловить различные оттѣнки теорій, предлагавшихся философами; необходимо понять, для чего вообще поставлялся вопросъ о свободѣ воли, и только тогда мы болѣе или менѣе приблизимся къ удовлетворительному рѣшенію его. Въ противномъ случаѣ мы будемъ совершать логическую ошибку ignoratio elenchi, т. е. будемъ отрицать то, чего никто не думалъ признавать.

Начнемъ съ греческой философіи, которая развивалась въ тѣсной связи съ греческой религіей.

Когда человѣкъ желаетъ разобраться въ явленіяхъ окружающаго міра, ему прежде всего необходимо рѣшить вопросъ о своей зависимости отъ вселенной. И вотъ, древній грекъ, пытаясь отвѣтить на этотъ вопросъ, допускаетъ, что существуютъ боги, которые подчиняются одному высшему божеству, Зевсу. Этотъ высшій богъ всѣмъ повелѣваетъ, все подчиняетъ своей волѣ, въ томъ числѣ и человѣческія дѣйствія. Но, по мнѣнію грековъ, не слѣдуетъ думать, что воля Зевса произвольна, т. е. что онъ можетъ рѣшать и дѣствовать такъ, какъ онъ самъ пожелаетъ. Рѣшенія Зевса не зависятъ отъ него одного. Есть еще одна могущественная и таинственная сила, которая находится надъ нимъ и которая называется Мойра (что значитъ Судьба, Рокъ). Судьбѣ все подчиняется, ея рѣшенія неизмѣнны, необходимы. Самъ Зевсъ обязанъ исполнять повелѣнія Мойры.

Если такъ, то становится понятнымъ, что, по представленію грековъ, всѣ человѣческія дѣйствія предопредѣлены судьбою, что судьба, необходимость властвуетъ надъ человѣческими дѣйствіями. При такомъ пониманіи отношенія человѣка къ міру, ко вселенной, естественно возникалъ вопросъ, отвѣтственъ ли человѣкъ за свои дѣйствія

(дурныя и хорошія), или же, можетъ быть, за нихъ отвѣтственны боги, которые руководятъ дѣйствіями человѣка? На этотъ вопросъ поэтъ *Пиндаръ*, напр., прямо отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что хотя судьба, необходимость властвуетъ надъ человѣческими дѣйствіями, но что боги все-таки не должны считаться виновниками человѣческаго злодѣянія. Противорѣчіе въ этомъ разсужденіи очевидно: съ одной стороны, вина преступленія вмѣняется человѣку, онъ считается виновникомъ совершеннаго дѣйствія, съ другой стороны, кажется, что онъ не есть причина совершеннаго дѣйствія, такъ какъ неумолимый рокъ все предопредѣлилъ заранѣе. Вотъ это противорѣчіе между предопредѣленностью человѣческихъ дѣйствій и ихъ вмѣняемостью человѣку должны были разрѣшить первые греческіе философы [1]).

Сократъ и *Платонъ* приступаютъ къ этому вопросу съ рѣшеніемъ, которое для насъ въ данную минуту не представляетъ особеннаго интереса. *Аристотель* предложилъ точное описаніе тѣхъ дѣйствій, которыя мы называемъ произвольными и непроизвольными, онъ показалъ, какимъ образомъ дѣйствія какъ добродѣтельныя, такъ и порочныя зависятъ отъ насъ, но у него мы не находимъ такой постановки вопроса, которая уяснила бы для насъ сущность вопроса о свободѣ воли.

Наиболѣе опредѣленную постановку этого вопроса мы находимъ у *Эпикура* (342—270 до Р. Хр.). Какъ мы видѣли, Эпикуръ строилъ свою философскую систему на такъ называемой атомистической теоріи. Все существующее въ мірѣ, по его мнѣнію, состоитъ изъ матеріальныхъ атомовъ. Демокритъ, который впервые предложилъ эту теорію, думалъ что соединеніе атомовъ совершается благодаря необходимости. Необходимость дала первый толчекъ, и всѣ явленія міра суть не что иное, какъ необходимое слѣдствіе этого перваго толчка. Необходимость, о которой говорилъ Демокритъ, это тотъ же Рокъ, признаніе котораго мы находимъ въ греческой религіи. Эпикуръ, заимствовавшій свою философскую систему у Демокрита, въ этомъ пунктѣ долженъ былъ отступить отъ его ученія, такъ какъ оно становилось въ противорѣчіе съ его собственной моральной теоріей. Именно, по мнѣнію Эпикура, цѣль человѣческой жизни есть счастіе, удовольствіе и избавленіе отъ страданій. Къ числу величайшихъ человѣческихъ страданій относится страхъ. Душа человѣческая страдаетъ отъ страха смерти, передъ небесными явленіями, въ особенности отъ страха передъ богами; произволъ боговъ можетъ въ любую минуту лишить ихъ жизни, здоровья, высшаго удовольствія — спокойствія. Но существуетъ еще одинъ весьма важный источникъ страха — это именно необходимость, рокъ, судьба. Въ самомъ дѣлѣ, кто знаетъ, что́ повелѣла эта непреклонная необходимость? Не должны ли мы бояться этой неизвѣстной и страшной силы? Этотъ страхъ ужаснѣе, чѣмъ страхъ передъ богами, потому что необходимость неумолима. Для того, чтобы избѣжать этой необходимости, Эпикуръ считаетъ нужнымъ допустить случайность въ міровой жизни. Рисуя образованіе міра изъ атомовъ, онъ, подобно Демокриту, допускаетъ, что атомы, которые существовали вѣчно, въ силу тяжести устремились внизъ, образовали атомный дождь. Конечно, изъ этого атомнаго дождя ничего не могло бы произойти, если бы всѣ атомы падали совершенно однообразно, т. е. сверху внизъ въ вертикальномъ направленіи; но вотъ случайно одинъ атомъ уклоняется отъ своего первоначальнаго пути; тогда, благодаря такому нарушенію, происходитъ всеобщая пертурбація, которая въ концѣ концовъ приводитъ къ созиданію вещей нынѣ существующаго міра. Такимъ образомъ, Эпикуръ приходитъ къ признанію случая въ мірѣ. Благодаря этому признанію, онъ могъ легко устранить страхъ передъ необходимостью. Если, въ самомъ дѣлѣ, въ мірѣ существуетъ случайность, то міровая необходимость не такъ неумолима, не такъ неизмѣнна, какъ это представляло себѣ народное сознаніе. Человѣкъ, въ силу существованія вообще случая, можетъ не подчиняться всеобщей необходимости; въ этомъ смыслѣ онъ можетъ быть свободнымъ. Если атомъ въ мірозданіи могъ измѣнить свой ходъ, то отчего же человѣкъ не можетъ такимъ же образомъ измѣнить ходъ своихъ дѣйствій и нарушить, такъ сказать, всеобщую необходимость? На этотъ вопросъ Эпикуръ отвѣчаетъ утвердительно. Человѣкъ, по Эпикуру, свободенъ, потому что онъ, подобно указанному атому, можетъ уклониться отъ первоначально начертаннаго пути. Такимъ образомъ, признаніемъ случая, независимости отъ общаго мірового порядка, достигается основная цѣль моральной философіи Эпикура—именно счастіе, устраненіе одного

[1]) См. *Fonsegrive*. „Essai sur le libre arbitre“. Paris. 1887, стр. 3—11.

изъ величайшихъ страданій, именно страха передъ непреклоннымъ, неумолимымъ рѣшеніемъ судьбы [1]).

Противъ эпикурейцевъ выступили философы *стоической* школы, которые совершенно отрицали случай. Они говорили, что намъ только кажется, что въ мірѣ существуетъ случай; —именно, когда мы не знаемъ причинъ какихъ-либо явленій, то мы склонны думать, что эти явленія случайны. На самомъ же дѣлѣ случая не существуетъ и не можетъ существовать. Всѣ явленія въ мірѣ подчинены необходимости. Ничто не можетъ остановить дѣйствій судьбы, и въ томъ числѣ, разумѣется, человѣческія дѣйствія также подчинены этой необходимости. Ничего не происходитъ внѣ предвидѣнія или предопредѣленія судьбы. По мнѣнію философовъ стоической школы, фатумъ, рокъ тяготѣетъ надъ человѣческими дѣйствіями, и они признавали, что человѣкъ составляетъ одно изъ звеньевъ природы или міровой жизни и подчиняется необходимому ходу ея. Стоики утверждали, что человѣкъ несвободенъ: отъ нихъ дошло къ намъ выраженіе: **fata volentem ducunt, nolentem trahunt**, т. е. если человѣкъ желаетъ дѣйствовать такъ, какъ объ этомъ было написано въ книгѣ судебъ, то судьба руководитъ его дѣйствіями; если же онъ пожелаетъ воспротивиться этому предопредѣленію, то судьба насильно увлечетъ его. Слѣдовательно, по воззрѣніямъ стоиковъ, дѣйствія человѣка не свободны и необходимо подчиняются судьбѣ [2]).

Изъ другихъ греческихъ философовъ заслуживаетъ упоминанія философъ аристотелевской школы *Александръ Афродизійскій*. Онъ высказывался въ пользу свободы воли, потому что, по его мнѣнію, непризнаніе свободы воли въ нравственномъ отношеніи нужно считать опаснымъ. Онъ думалъ, что, если человѣкъ вѣритъ въ судьбу, непреодолимость рока, въ свое совершенное ничтожество, то слѣдствіемъ этой вѣры будетъ бездѣятельность, пассивность: человѣкъ не станетъ стремиться къ противодѣйствію, такъ какъ будетъ убѣжденъ, что онъ не въ состояніи ничего измѣнить въ теченіи вещей. Нужно отвергнуть такое опасное ученіе. Мы имѣемъ

[1]) См. ***Fonsegrive*** ук. соч., стр. 37—51; ***Целлеръ***. Очерки ист. греч. фил. Спб. 1886, стр. 222—3. ***Виндельбандъ***. Исторія древней философіи. Спб. 1883. стр. 274—5.

[2]) ***Fonsegrive***, стр. 53—67. ***Целлеръ***, 204, ***Виндельбандъ***, 264—5.

власть надъ нашими дѣйствіями, иначе нельзя было бы объяснить чувства раскаянія [1])

Въ новую фазу развитія этотъ вопросъ вступаетъ въ христіанской философіи, и одинъ изъ первыхъ, разбиравшихъ его, былъ *Блаженный Августинъ* (354—430). Онъ, подобно современнымъ ему философамъ, былъ занятъ вопросомъ о происхожденіи грѣха. Если міръ созданъ Богомъ, то откуда берется грѣхъ? Какъ возможно, чтобы Богъ, существо совершенное, могъ создать грѣхъ?—вѣдь это было бы совсѣмъ несогласимо съ его совершенствомъ. Эту проблему Блаженный Августинъ рѣшалъ слѣдующимъ образомъ. Богъ создалъ человѣка совершеннымъ, и къ совершенству его принадлежитъ и свобода воли, т. е. способность выбирать между двумя различными дѣйствіями. Богъ далъ человѣку такую волю, при помощи которой онъ могъ бы при помощи свободнаго выбора совершать благодѣянія, человѣкъ же свою волю употребилъ во зло, совершилъ грѣхъ [2]), и съ этого момента грѣхъ водворился на землѣ. Слѣдовательно, человѣкъ, употребивъ во зло данную ему Богомъ свободу воли, породилъ грѣхъ, и такимъ образомъ грѣхъ является не божескимъ твореніемъ, а дѣломъ рукъ человѣческихъ.

Изъ этого разсужденія становится очевиднымъ, что Бл. Августинъ призналъ волю человѣка свободной. Впослѣдствіи, когда онъ вступаетъ въ полемику съ *Пелагіемъ*, то его отношеніе къ этому вопросу становится менѣе яснымъ. Именно здѣсь и самый вопросъ поставляется имъ иначе. „Можетъ ли, спрашиваетъ онъ, свободная воля при помощи собственныхъ силъ достигнуть жизни совершенно счастливой, обѣщанной избраннымъ?“ т. е., можетъ ли человѣкъ совершать добро при помощи собственной воли, или же для этого необходимо вмѣшательство Бога? Пелагій признавалъ первое, Августинъ же признавалъ второе.

Пелагій опредѣлялъ свободную волю, какъ способность направляться какъ къ добру, такъ и ко злу безъ различія. Свобода воли, по его мнѣнію, есть равновѣсіе воли между однимъ и другимъ. Свободная воля есть не что иное, какъ возможность грѣшить и не грѣшить. Св. Августинъ отвергалъ эти опредѣленія. Богъ по существу свободенъ, однако Онъ не безразличенъ по отношенію къ добру и ко злу, а

[1]) *Fonsegrive*, 75—80.

[2]) Имѣется въ виду грѣхопаденіе Адама.

наоборотъ, Онъ неуклонно слѣдуетъ къ добру. Свобода, какъ ее понимаетъ Пелагій, есть только низшая степень свободы (libertas minor), которая состоитъ въ способности грѣшить. Существуетъ еще высшая степень свободы (libertas major), которая состоитъ въ неспособности грѣшить. Эта свобода присуща только Богу. Но кромѣ этихъ двухъ степеней свободы, онъ признаетъ еще третью— это именно способность, вслѣдствіе которой воля не можетъ не грѣшить. Изъ этихъ трехъ способностей человѣкъ обладаетъ третьей, а второй способностью обладаетъ только Богъ. Адамъ до грѣхопаденія обладалъ первымъ видомъ свободы, грѣхъ же произвелъ то, что человѣчество потеряло способность опредѣляться къ добру и ко злу. Испорченная воля отнынѣ стала направляться только ко злу. Человѣкъ послѣ грѣхопаденія можетъ совершать только дурное. Мы, предоставленные собственнымъ силамъ, не можемъ сдѣлать ничего хорошаго; мы всѣ грѣшники, и только благодать Божія помогаетъ въ этомъ несчастіи: только при помощи благодати воля приходитъ въ то состояніе, въ какомъ она находилась до грѣхопаденія. При отсутствіи Божеской помощи мы могли бы дѣлать только зло; человѣческая воля по существу осквернена въ своемъ источникѣ и не можетъ произвести ничего хорошаго; она не можетъ совершать добрыхъ дѣйствій сама по себѣ безъ содѣйствія благодати Божіей.

Но не слѣдуетъ думать, что Августинъ хотѣлъ этимъ отрицать свободу воли. Какъ разъ наоборотъ. Такъ какъ вслѣдствіе благодати человѣкъ можетъ совершать добрыя дѣла, то его воля вслѣдствіе воздѣйствія благодати становится свободной.

Но какъ согласовать признаваемую Августиномъ свободу воли съ Божескимъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ? Августинъ, конечно, долженъ былъ признать, что Богъ въ предвѣчности создалъ планъ міра и отъ него ничего не скрыто, что̀ должно произойти. Если все создано по уже заранѣе предопредѣленному плану, то спрашивается, какъ въ такомъ случаѣ можно признавать свободу воли? Вѣдь при такихъ условіяхъ человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ ничего выбирать не можетъ: онъ дѣйствуетъ по заранѣе предопредѣленному плану. Онъ, конечно, не свободенъ. Но Августинъ все-таки и при такомъ допущеніи старается отстоять свободу воли; онъ пытается доказать, что свобода

воли согласима съ предвѣдѣніемъ Бога. По его мнѣнію, если бы предвѣдѣніе Бога уничтожало у человѣка его свободную волю, то она уничтожала бы ее и у Бога, потому что Богъ вѣдь знаетъ то, что Онъ сдѣлалъ, такъ же, какъ и то, что мы сдѣлаемъ. Такъ какъ это допущеніе относительно Бога нелѣпо, то оно нелѣпо и относительно человѣка. Хотя Богъ предвидитъ всѣ тѣ дѣйствія, которыя совершаетъ человѣкъ, тѣмъ не менѣе, это не препятствуетъ тому, чтобы человѣческая воля оставалась свободной, потому что знать не значитъ предопредѣлять.

Итакъ, по мнѣнію Августина, воля человѣческая послѣ грѣхопаденія не пользуется полной свободой, но вслѣдствіе воздѣйствія благодати она можетъ сдѣлаться свободной т. е. направляться къ добру. Это понятіе свободы, по его мнѣнію, вполнѣ согласимо съ Божескимъ предопредѣленіемъ и предвѣдѣніемъ.

Другіе христіанскіе теологи, напримѣръ *Лютеръ*, *Кальвинъ* и др., исходя изъ тѣхъ же данныхъ, приходили къ отрицанію свободы воли.

Лютеръ, напримѣръ, думалъ, что если все заранѣе предопредѣлено, то изъ этого слѣдуетъ, что предопредѣлены и человѣческія дѣйствія; а если такъ, то воля человѣка не свободна. По его словамъ, Богъ „предвидитъ, предполагаетъ и совершаетъ всѣ вещи посредствомъ своей неизмѣнной, вѣчной и непогрѣшимой воли, а это уничтожаетъ свободную волю. Отсюда слѣдуетъ неизбѣжнымъ образомъ, что все, что мы совершаемъ, что всѣ вещи, которыя совершаются, хотя и кажется, что онѣ совершаются случайно, на самомъ дѣлѣ совершаются необходимо и неизмѣннымъ образомъ". Если мы вѣримъ въ то, что „Богъ знаетъ и предопредѣляетъ всѣ вещи заранѣе, что его предвѣдѣніе и его предопредѣленіе не могутъ ни обманываться, ни встрѣчать препятствій и что ничего не совершается безъ его воли, то свидѣтельство самого разума говоритъ, что не можетъ быть никакой свободы воли ни въ человѣкѣ, ни въ какомъ иномъ твореніи".

Вотъ противорѣчіе, къ которому пришли христіанскіе теологи. Однимъ казалось, что воля человѣческая несвободна, что только это и согласимо съ предвѣдѣніемъ Божескимъ, другимъ казалось, что и при такихъ условіяхъ воля свободна [1]).

[1]). См. *Fonsegrive*, ук. соч., 85—154; *Ueberweg*. „Grundr. d. Geschichte d. Phil.". Ч. 2-я. 1886, стр. 112—113. *Bain*. „Mental and Moral Science".

Въ классической философіи, какъ мы видѣли, были озабочены разрѣшеніемъ вопроса о томъ, можетъ ли человѣкъ разорвать цѣпь явленій, можетъ ли онъ освободиться отъ рокового хода явленій? можетъ ли онъ произвольно, по собственной волѣ выбирать между двумя какими-либо дѣйствіями или же нѣтъ? Въ христіанской философіи центръ тяжести переносится на рѣшеніе другого вопроса: можетъ ли человѣкъ свободно выбирать между двумя дѣйствіями, изъ которыхъ одно нравственно *хорошее*, а другое нравственно *дурное*. Какъ мы видѣли, на этотъ послѣдній вопросъ нѣкоторые христіанскіе философы отвѣчали въ томъ смыслѣ, что необходимо признаніе благодати для того, чтобы человѣкъ могъ совершать дѣйствія, приводящія къ спасенію. Но и классическіе, и христіанскіе философы сходятся въ одномъ и томъ же: и тѣ, и другіе одинаково стремятся рѣшить затрудненіе, которое существуетъ въ вопросѣ объ отношеніи между человѣкомъ и міромъ, между человѣкомъ и божествомъ; подчиненъ ли человѣкъ этому послѣднему до полнаго уничтоженія, или же нѣтъ? Обладаетъ ли человѣкъ какою-либо самостоятельностью, или же нѣтъ? Этотъ вопросъ связанъ съ другимъ: *отвѣтственъ ли человѣкъ за свои дѣйствія, или же нѣтъ?* Если признать, что дѣйствія человѣка представляютъ необходимое звено въ механизмѣ вселенной, то въ высшей степени трудно доказать, почему онъ долженъ быть отвѣтственнымъ за свои дѣйствія; если человѣкъ не независимъ отъ механизма вселенной, то онъ не можетъ быть отвѣтственъ за свои дѣянія вообще и за свои грѣхи въ частности.

Изъ всего этого хода развитія ученія о свободѣ воли для насъ ясно одно, что философамъ нужно было доказать, что человѣческая воля не зависитъ отъ общей міровой причинности, т. е., что человѣкъ обладаетъ свободой воли, потому что только при такихъ условіяхъ можно было доказать, что человѣкъ отвѣтственъ за свои дѣянія. И вотъ философы всячески изощрялись, чтобы доказать, что человѣческая воля свободна, т. е., что она *не зависитъ отъ общей міровой причинности*.

1894, стр. 408—411. (Русск. пер. *Бэнъ*. Психологія). Объ Августинѣ и Пелагіи см. *кн. Е. Н. Трубецкой*. „Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства“. Ч. 1-я, М. стр. 162—213.

Во всѣ времена философы знали такъ же хорошо, какъ и мы, что въ мірѣ существуетъ всеобщая причинность; что міръ представляетъ одинъ общій механизмъ; что всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину и т. д. Мы никогда не скажемъ, что можетъ существовать какое-либо дѣйствіе безъ причины. Вотъ движется паровозъ. Мы спрашиваемъ, какая причина того, что паровозъ движется? Причина та, что колеса движутся. Какая причина того, что колеса движутся? Причина та, что упругая сила пара, находящагося въ цилиндрѣ, приводитъ въ движеніе поршень, который, въ свою очередь, вслѣдствіе нѣкоторыхъ приспособленій, переводитъ прямолинейное движеніе во вращательное. Какая причина созидаетъ упругую силу пара? Причина эта заключается въ нагрѣваніи извѣстнаго количества воды при помощи теплоты. Какая причина созидаетъ теплоту? Причина созиданія теплоты заключается въ сгораніи извѣстнаго количества угля, и т. д. и т. д.; можно разсуждать до безконечности, пока не дойдемъ до первопричины. Міръ представляетъ какъ бы одну причинную цѣпь, въ которой всѣ звенья связаны другъ съ другомъ, и мы не можемъ себѣ представить, чтобы одно изъ этихъ звеньевъ прерывалось и нарушало бы законъ причинности: нѣтъ такихъ дѣйствій, которыя не подчинялись бы закону причинности. Если такъ, то и человѣкъ, и человѣческія дѣйствія входятъ въ общій механизмъ вселенной. Но философамъ, *чтобы отстоять нравственную отвѣтственность, нужно было доказать, что воля представляетъ исключеніе, что она не подчиняется всеобщему закону причинности, что она начинаетъ рядъ явленій сама собой*. Имъ нужно было доказать, что наши дѣйствія могутъ не имѣть никакой причины, что наша воля не входитъ во всеобщій механизмъ. Эту безпричинность воли они доказывали самыми различными способами.

Возьмемъ причинность, какъ она царитъ въ мірѣ физическомъ, и мы увидимъ слѣдующее. Вотъ дуло пушки, въ которомъ находится ядро; если бы я наклонилъ дуло пушки, ядро упало бы на землю возлѣ пушки, и мы сказали бы, что это произошло въ силу земного притяженія. Положимъ, что ядро не упало, а находится въ дулѣ. Мы всыпемъ туда пороху и зажжемъ его; тогда образуются газы, которые своею упругостью выбросятъ ядро на большое разстояніе. Выходитъ такъ, что, хотя первая причина (притяженіе земли) и

не перестала дѣйствовать, но вторая причина (упругая сила газовъ) дѣйствуетъ такъ, что уничтожаетъ (или дѣлаетъ незамѣтнымъ) дѣйствіе первой. Такъ всегда происходитъ въ мірѣ физическомъ. Если дѣйствуютъ двѣ причины, изъ которыхъ одна сильнѣе другой, то она будетъ устранять или дѣлать незамѣтнымъ дѣйствіе болѣе слабой причины. Но такъ ли происходитъ дѣло и въ человѣческой жизни? Положимъ, у меня сегодня свободный вечеръ, мнѣ хотѣлось бы развлечься, и я думаю, куда бы мнѣ пойти, къ знакомымъ, или въ театръ. И я разсуждаю такъ: „у знакомыхъ я успѣю побывать въ другой разъ, спектакль же, въ которомъ гастролируетъ какой-нибудь знаменитый артистъ, мнѣ не слѣдовало бы пропустить“. Въ этомъ случаѣ моему уму представляются два дѣйствія: одно—посѣщеніе знакомыхъ, другое—посѣщеніе театра или, что то же, двѣ причины дѣйствія. Но одна изъ причинъ оказываетъ на меня болѣе сильное воздѣйствіе. На языкѣ психологовъ эти причины будутъ называться мотивами, и, слѣдовательно, одинъ мотивъ будетъ болѣе сильнымъ, чѣмъ другой: и я иду въ театръ. Я могу сказать, что мои дѣйствія находятся подъ вліяніемъ мотивовъ, и преобладающее вліяніе принадлежитъ болѣе сильному мотиву: въ данномъ случаѣ итти въ театръ. Но, положимъ, у меня сидитъ пріятель, съ которымъ я только что спорилъ о свободѣ воли, и я въ доказательство моей свободы воли говорю, что, хотя мотивъ пойти въ театръ у меня сильнѣе, чѣмъ мотивъ итти къ знакомымъ, но я все-таки пойду къ знакомымъ, и я иду къ знакомымъ. Вотъ какая разница между дѣйствіями человѣка и ядра. Пускай такъ разсуждаетъ ядро и вмѣсто того, чтобы летѣть вдаль, упадетъ на землю. Оно такъ поступить не можетъ, а человѣкъ можетъ выбирать и подчиняться болѣе слабымъ мотивамъ. Разъ онъ можетъ дѣйствовать по какимъ угодно мотивамъ, значитъ его воля совершенно свободна, не зависитъ ни отъ какихъ мотивовъ и причинъ.

Существуетъ примѣръ, идущій къ намъ изъ среднихъ вѣковъ и очень хорошо поясняющій то, о чемъ идетъ рѣчь въ данномъ случаѣ, это именно такъ наз. примѣръ Буриданова осла [1]). Представимъ себѣ, что между двумя стогами

[1]) *Буриданъ*—извѣстный французскій схоластъ (ум. въ 1350 г.). Въ его сочиненіяхъ этого примѣра не имѣется. По всей вѣроятности, примѣръ съ осломъ приписанъ ему съ цѣлью его осмѣять.

сѣна, одинаковой величины и одинаково привлекательными, какъ разъ по срединѣ стоитъ оселъ. Если бы дѣйствія осла находились подъ вліяніемъ мотивовъ, то онъ, находясь подъ вліяніемъ двухъ одинаково сильныхъ мотивовъ, дѣйствующихъ въ противоположномъ направленіи, долженъ былъ бы околѣть, не зная, въ какую сторону ему пойти, но такъ какъ животное обладаетъ свободой выбора, то оно дѣйствуетъ, какъ бы разсуждая, слѣд. образомъ: „вотъ два одинаково привлекательныхъ мотива, которыя влекутъ меня въ противоположныя стороны, но я пренебрегу ими и рѣшу направиться въ одну сторону“. Слѣд., оселъ этимъ показываетъ, что его дѣйствія не находятся подъ вліяніемъ мотивовъ. Такая свобода называется свободой безразличія [1]).

Это доказательство свободы не осталось безъ послѣдователей, и до послѣднихъ дней имѣются защитники его. По мнѣнію шотландскаго философа *Рида* (1704—1796), если вы хотите знать, свободна ли человѣческая воля, то обратите вниманіе на ваше самосознаніе, и вы увидите, что воля свободна, что вы можете дѣйствовать въ какомъ угодно направленіи. Ридъ, между прочимъ, приводитъ такой примѣръ: положимъ я долженъ дать вамъ монету, я подаю вамъ двѣ совершенно одинаковыхъ монеты и говорю: „берите какую угодно“, и вы, не разсуждая, берете безразлично какую-нибудь изъ нихъ. Слѣдовательно, никакихъ причинъ, опредѣляющихъ ваше дѣйствіе, не было, значитъ воля ваша дѣйствовала безъ мотивовъ, безъ причинъ, слѣд. она свободна. Въ этомъ мы можемъ убѣдиться въ любую минуту, если только мы обратимся къ нашему самосознанію. Я могъ бы дѣйствовать и иначе, противоположно тому, какъ поступилъ. Слѣдовательно, оказывается, что при одинаковыхъ условіяхъ мы можемъ дѣйствовать въ двухъ различныхъ направленіяхъ, не повинуясь никакимъ мотивамъ, никакимъ причинамъ.

Итакъ, если наши волевыя дѣйствія не подчиняются причинамъ, то наша воля свободна, и, слѣд., можно сказать, что человѣкъ самъ отъ себя начинаетъ рядъ дѣйствій и не подчиняется міровой причинности. Вотъ первое доказательство существованія свободы воли; я бы назвалъ его психологическимъ.

[1]) Или она обыкновенно называется техническимъ терминомъ liberum arbitrium indifferentiae.

Но есть еще другое доказательство, которое можно назвать метафизическимъ[1]); правда, въ наукѣ такъ его не называютъ, но я его называю такъ для отличія отъ другихъ. Мы можемъ предположить, что воля сама отъ себя начинаетъ извѣстныя дѣйствія, т. е. она является первой причиной, она творитъ извѣстныя дѣйствія изъ ничего, что, другими словами, воля обладаетъ творческой способностью. Разъ воля творитъ изъ ничего, она не подчиняется всеобщему закону причинности; наше сознаніе, по этой теоріи, можетъ оказывать вліяніе на наше тѣло и производить извѣстное дѣйствіе, само не будучи ни отъ чего зависимо. Если допустить такое воздѣйствіе нашего духа на тѣло, то мы этимъ самимъ допускаемъ, что воля начинаетъ рядъ дѣйствій сама собой и ни отъ чего не зависитъ—это значитъ, что она свободна. Такое доказательство этой теоріи возникло только въ новѣйшее время. Его мы находимъ, напр., у проф. *Лопатина*. „Такія причины, говоритъ Лопатинъ, которыя отъ себя доподлинно новыя дѣйствія начинаютъ, я называю самодѣятельными или творческими. Весь вопросъ о свободѣ воли сводится къ слѣдующему: присутствуетъ ли въ нашей личности творческая сила и въ какомъ смыслѣ присутствуетъ“? И дѣйствительно, по его мнѣнію, „наша мысль оказываетъ вліяніе въ качествѣ мысли. Мы должны предположить творческіе переходы въ жизни души“. Я не стану разсматривать теоріи проф. Лопатина, а укажу только лишь на то, что, по его теоріи, духовныя силы какъ бы производятъ какой-то перерывъ въ общей причинности. Онѣ какъ бы вмѣшиваются въ міръ физическихъ явленій, и въ этомъ смыслѣ воля безпричинна или свободна. Она есть нѣчто творческое.

Въ послѣднее время нѣкоторые французскіе математики пытались доказать свободу воли тѣми соображеніями, что движеніе можетъ созидаться безъ потери силъ, или что безъ траты энергіи можетъ быть измѣнено направленіе движенія. По ихъ мнѣнію, вполнѣ мыслимо, что наше сознаніе или воля можетъ оказать вліяніе на наше тѣло, не тратя при этомъ никакой энергіи; а если это такъ, если воля можетъ начать рядъ движеній безъ

[1]) Я называю это доказательство метафизическимъ потому, что проблема отношенія души къ тѣлу есть по существу метафизическая, а потому и доказательство свободы воли, основывающееся на разсмотрѣніи отношенія души къ тѣлу, слѣдуетъ называть метафизическимъ.

затраты энергіи, то она, слѣдовательно, свободна и не входитъ въ общій механизмъ вселенной. Это второе доказательство—метафизическое[1]).

Есть еще третье доказательство, именно моральное; защитникъ свободы воли въ этомъ смыслѣ говоритъ: „я знаю изъ моего самосознанія, что во мнѣ есть чувство отвѣтственности. Если я совершаю что-нибудь дурное, то меня порицаютъ, и я самъ чувствую раскаяніе при совершеніи подобнаго дѣйствія; когда же поступаю хорошо, то мое дѣйствіе одобряютъ, и я чувствую извѣстное удовлетвореніе. Это именно и есть то, что называется чувствомъ отвѣтственности. Если бы мы представили себѣ, что воля наша не свободна, что мы являемся лишь простымъ колесомъ въ механизмѣ вселенной, что мы самостоятельно ничего не въ состояніи совершать, что все нами совершаемое есть только лишь продуктъ дѣйствія какой-либо посторонней силы, то мы играли бы роль автоматовъ, подчиняющихся фатальному ходу природы; тогда насъ за наши дѣйствія не стали бы ни порицать, ни одобрять; разъ у насъ есть чувство отвѣтственности за дурное и за хорошее, значитъ мы свободны“. Если бы человѣкъ являлся просто пассивнымъ орудіемъ какихъ-либо невѣдомыхъ силъ, то онъ таковымъ чувствомъ не обладалъ бы. Слѣдовательно, существованіе этого чувства показываетъ, что человѣкъ свободенъ, т. е., что онъ себя считаетъ главной причиной совершоннаго дѣйствія. Легко видѣть, что эта теорія, хотя и находится въ несомнѣнной связи съ предыдущими, но, тѣмъ не менѣе, нѣсколько своеобразно понимаетъ свободу. Она хочетъ доказать независимость человѣческихъ дѣйствій отъ міровой причинности и для этой цѣли беретъ человѣческое сознаніе, которое себѣ приписываетъ совершонное, а не чему-либо постороннему. Эта теорія исходитъ изъ того несомнѣннаго психологическаго факта, что человѣкъ обладаетъ чувствомъ отвѣтственности.

Моральнымъ доказательствомъ свободы воли пользовался *Кантъ*.

Кантъ находилъ, что въ мірѣ какъ физическомъ, такъ и психическомъ царитъ законъ причинности; волевыя дѣйствія человѣка не представляютъ исключенія: они тоже подчиняются закону причинности или необходимости.

[1]) Объ эт. см. выше 178—182.

Но, тѣмъ не менѣе, Кантъ считалъ волю человѣка въ извѣстномъ смыслѣ свободной и выводилъ эту свободу воли изъ существованія въ насъ нравственнаго закона, имѣющаго чисто формальный характеръ. Въ то время, когда другіе моралисты цѣлью человѣческой жизни или нравственнымъ критеріемъ считали удовольствіе или счастье, т. е. нѣчто вполнѣ конкретное, Кантъ находилъ, что критеріемъ человѣческаго поведенія нужно считать законъ: „дѣйствуй по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно сдѣлалось правиломъ всеобщаго поведенія". Такъ какъ этотъ законъ совсѣмъ не говоритъ, какъ именно мы должны дѣйствовать, а только указываетъ намъ форму, подъ которую мы должны подводить то или другое дѣйствіе, то спрашивается, откуда получается такое правило, имѣющее формальный характеръ? По мнѣнію Канта, оно не можетъ быть получено изъ опыта, а должно имѣть своимъ источникомъ разумъ и именно практическій разумъ, какъ еще Кантъ называетъ разумную волю. Слѣдовательно, воля сама себѣ даетъ законъ, сама себя обязуетъ, значитъ она является первопричиной, слѣдовательно,—она свободна [1]).

Подъ свободой Кантъ понимаетъ „способность начинать отъ себя рядъ послѣдовательныхъ вещей или состояній", „независимость воли отъ всего другого, кромѣ моральнаго закона" и „независимость нашей воли отъ принужденія чувственныхъ влеченій". Нравственный законъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы въ нашихъ дѣйствіяхъ не опредѣлялись какими-нибудь чувственными влеченіями, данными намъ эмпирически, но опредѣлялись бы совершенно независимо отъ всего эмпирически даннаго. Когда мы собираемся совершить какое-нибудь дѣйствіе, то мы не должны обсуждать его съ точки зрѣнія удовольствія или страданія, которое оно можетъ намъ доставить, а должны лишь разсмотрѣть, удовлетворяетъ ли оно вышеприведенному нравственному закону, который требуетъ, чтобы мы дѣйствовали по такому правилу, которое мы желали бы возвести во всеобщій законъ.

Если это требованіе представляется намъ необходимо повелѣвающимъ закономъ разума, то изъ этого слѣдуетъ, что наша воля можетъ не подлежать давленію естествен-

[1]) См. выше. Гл. XXIII.

ныхъ законовъ, что она обладаетъ способностью опредѣляться сама собою, что она, слѣд., свободна (или автономна, какъ выражался Кантъ). Нравственный законъ намъ повелѣваетъ, а повелѣваетъ потому, что считаетъ насъ способными исполнять ея повелѣнія, другими словами, онъ намъ вмѣняетъ наши дѣйствія; а отсюда мы заключаемъ къ существованію въ насъ свободы. „Моральный законъ, говорилъ Кантъ, есть основа познанія свободы, ибо если бы моральный законъ не былъ нами предварительно ясно мыслимъ, то мы никогда не чувствовали бы себя въ правѣ допускать что-нибудь въ родѣ свободы".

Итакъ, въ насъ существуетъ нравственный законъ, который намъ говоритъ, что мы должны исполнять его повелѣнія, потому что мы можемъ ихъ исполнять. Другими словами, мы вмѣняемъ себѣ наши дѣйствія, въ насъ есть чувство отвѣтственности, а потому мы свободны.

Такъ какъ Кантъ самъ признавалъ, что все въ мірѣ эмпирическомъ подчиняется закону причинности, разумная же воля этой причинности не подчиняется, то онъ долженъ былъ притти къ признанію міра сверхчувственнаго и къ тому, что во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, относящихся къ міру сверхчувственному, человѣкъ свободенъ, а въ дѣйствіяхъ, относящихся къ міру эмпирическому, онъ не свободенъ. Чтобы это оказалось возможнымъ, Кантъ долженъ былъ допустить, что человѣческое существо имѣетъ двѣ стороны. Первая—это все, чѣмъ мы живемъ и принадлежимъ міру эмпирическому, вторая—это та, которая принадлежитъ міру сверхчувственному. Наши дѣйствія опредѣляются характеромъ эмпирическимъ, принадлежащимъ нашему чувственному существу, а характеръ эмпирическій находится въ зависимости отъ характера умопостигаемаго, принадлежащаго сверхчувственной сторонѣ человѣческаго существа. Эмпирическій характеръ есть только форма проявленія умопостигаемаго характера, который образуетъ истинную причину волевыхъ рѣшеній человѣка и несетъ отвѣтственность за нихъ. Голосъ этого характера становится слышнымъ въ эмпирическомъ характерѣ посредствомъ совѣсти, ибо хотя мы можемъ знать, что наше отдѣльное волевое рѣшеніе слѣдуетъ законамъ природы; но нравственное сознаніе говоритъ намъ, что самъ нашъ эмпи-

рическій характеръ есть проявленіе умопостигаемаго, который вслѣдствіе свободы могъ бы быть другимъ.

Эта теорія Канта о *необходимости* человѣческихъ дѣйствій, разсматриваемыхъ эмпирически, и *свободы* съ точки зрѣнія умопостигаемаго міра, съ трудомъ можетъ быть понимаема и съ еще бо̀льшимъ трудомъ можетъ быть признана. Но мнѣ кажется, что зерно несомнѣнной истины, заключающееся въ этой теоріи, сдѣлается для каждаго конкретно яснымъ, если мы иллюстрируемъ ее при помощи того Платоновскаго миѳа, по которому, до появленія нашего въ міръ эмпирическій, намъ въ сверхчувственномъ мірѣ какъ будто предлагаютъ избрать извѣстную судьбу, извѣстный характеръ, съ которымъ мы являемся въ міръ земной. Этотъ характеръ опредѣляетъ всѣ наши дѣйствія; все, что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ благодаря нашему характеру, потому мы и порицаемъ и одобряемъ себя за нашъ характеръ. Обыкновенно мы говоримъ: я совершилъ дурное или хорошее, во всемъ виноватъ мой характеръ, слѣдовательно, мы считаемъ свой характеръ отвѣтственнымъ за наши дѣйствія, мы считаемъ отвѣтственнымъ за извѣстныя дѣйствія свой характеръ, который мы *свободно* избрали въ мірѣ сверхчувственномъ [1]).

Итакъ, если каждому индивидууму присущъ свой собственный характеръ и въ немъ есть чувство отвѣтственности за свой характеръ или, что то же, за свои дѣйствія, то значитъ онъ свободенъ. Вотъ сущность такъ называемаго *моральнаго* доказательства свободы воли.

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, три доказательства. Доказательство первое *психологическое*, что *воля дѣйствуетъ безъ причинъ*. Второе доказательство *метафизическое*, что сознаніе, воля можетъ дѣйствовать на наше тѣло и такимъ образомъ *нарушать общую причинность*. Всякій, конечно, легко можетъ усмотрѣть связь между этими двумя доказательствами. Третье доказательство—*моральное*, основанное на существованіи у насъ *чув*-

[1]) О Кантовой теоріи свободы воли см. его „Критику чистаго разума“ и „Критику практическаго разума“. Наилучшее изложеніе этой теоріи: *Jodl*. Geschichte d. Ethik. II. Band. 1899, стр. 26—38. Русск. пер. Исторія этики т. II. *Zeller*. Geschichte d. deutschen Philosophie. 1875, стр. 368—372. *Windelband*. Die Geschichte der neueren Philosophie. 1880. B. II. стр. 118 и д. *Виндельбандъ*. Философія Канта. 1893. *Lasswitz*. Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes u. d. Zeit. 1893, стр. 204-224. *Gizycki*. Moralphilosophie, стр. 250—277. *Куно-Фишеръ*. О Кантѣ. *Виндельбандъ*. О свободѣ воли. *Паульсенъ*. О Кантѣ.

ства отвѣтственности: если бы не было свободы воли, то мы не имѣли бы чувства отвѣтственности.

Когда мы разсуждаемъ о свободѣ воли, то мы должны знать, о какомъ изъ трехъ доказательствъ идетъ рѣчь. Можно первое признавать, второе и третье отрицать, и, наоборотъ, послѣднія два можно признавать, а первое можно отрицать и т. д. Одни изъ доказательствъ можно отрицать и все-таки оставаться защитникомъ *свободы воли*. Вслѣдствіе того, что смѣшиваютъ три разныхъ пониманія вопроса, и происходятъ безконечные споры.

До сихъ поръ я разсматривалъ воззрѣнія *индетерминистовъ*, т. е. тѣхъ, которые *защищаютъ* свободу воли; теперь я долженъ разсмотрѣть и мнѣнія *детерминистовъ*, т. е. тѣхъ, которые *отрицаютъ* свободу воли; я долженъ разсмотрѣть, какъ возражаютъ противники свободы воли противъ приведенныхъ взглядовъ.

Прежде всего остановлюсь на первомъ, психологическомъ доказательствѣ, будто *воля можетъ дѣйствовать безъ мотивовъ*. Этого не можетъ быть: каждое волевое дѣйствіе должно имѣть опредѣленный мотивъ. Одинъ защитникъ свободы воли въ доказательство того, что воля можетъ дѣйствовать безъ мотивовъ, заявилъ, что онъ можетъ по произволу поднять *любую* изъ своихъ рукъ, и при этомъ поднялъ лѣвую (онъ былъ лѣвша) и этимъ доказалъ, что существуютъ строго опредѣленныя причины, побуждающія насъ совершать то или другое дѣйствіе, и тѣмъ же самымъ доказалъ несвободу воли, желая доказать свободу ея. Разберемъ, далѣе, примѣръ Рида.—Вотъ двѣ одинаковыхъ монеты: мы беремъ одну изъ нихъ, повидимому, совершенно *безразлично*, безъ всякой причины, но если бы мы стали разбирать это дѣйствіе психологически, то увидѣли бы, что непремѣнно была какая-нибудь причина, почему мы взяли ту монету, а не другую, напр., близость или большее удобство схватыванія и т. п. Примѣръ Буриданова осла совсѣмъ бездоказателенъ, потому что предполагается, что будто бы возможно, что оселъ непремѣнно станетъ на математическую середину между двумя абсолютно одинаковыми стогами сѣна. На это можно сказать, что въ жизни подобные случаи невозможны. Невозможно допустить существованіе двухъ абсолютно равныхъ и одинаково привлекательныхъ условій: это не отвѣчаетъ реальной дѣйствительности; но, если бы, на самомъ дѣлѣ, это было возможно, то нѣтъ ни-

какого сомнѣнія въ томъ, что оселъ дѣйствительно не зналъ бы, что ему дѣлать, и навѣрное на мѣстѣ околѣлъ бы съ голоду. Еще *Лейбницъ* очень остроумно высказывался противъ свободы безразличія. По его мнѣнію, мы не можемъ быть безразличными: абсолютное равновѣсіе между дѣйствіемъ мотивовъ не можетъ фактически существовать. Гипотеза Буриданова осла практически неосуществима и абсурдна. „Это, говоритъ Лейбницъ [1]), есть фикція, которая не могла бы имѣть мѣста во вселенной и въ порядкѣ міра. По существу вопросъ идетъ о невозможности, развѣ Богъ нарочно создалъ бы ее, потому что вселенная не можетъ быть раздѣлена на двѣ части посредствомъ плоскости, проведенной черезъ середину осла, разрѣзающей его вертикально по длинѣ такъ, чтобы обѣ части могли быть равными и сходными другъ съ другомъ, подобно тому, какъ эллипсъ и всякая другая фигура, которую я называю симметрической (amphidextres), можетъ быть такимъ образомъ раздѣлена пополамъ посредствомъ какой-либо прямой линіи, проходящей черезъ ея середину; ибо ни части вселенной, ни внутренности животнаго не суть сходны и не расположены одинаковымъ образомъ отъ этой вертикальной плоскости. Такъ что существуетъ множество вещей въ ослѣ и внѣ осла, хотя мы ихъ и не замѣчаемъ, которыя заставляютъ осла итти скорѣе въ одну сторону, чѣмъ въ другую“.

Пойдемъ дальше. Разсужденіе, что я могу дѣйствовать по какому угодно мотиву или безъ мотива, также неправильно. Разберемъ приведенный выше примѣръ: „я могу пойти къ знакомымъ, но могу пойти и въ театръ“. Если я желаю доказать свободу воли, то я могу пренебречь болѣе сильнымъ мотивомъ (итти въ театръ) и подчиниться болѣе слабому мотиву (итти къ знакомымъ): могу пойти къ знакомымъ. Но я этимъ не только не докажу своей свободы воли, а докажу свою несвободу, такъ какъ я теперь дѣйствую подъ вліяніемъ новаго мотива—желанія доказать пріятелю, что моя воля свободна. Словомъ сказать, „поступать я могу, какъ мнѣ вздумается, а хотѣть, какъ вздумается, я не могу“, и если мы утверждаемъ, что изъ двухъ дѣйствій мы можемъ выбирать по произволу какое-либо одно изъ нихъ, не руководствуясь никакими мотивами, то это происходитъ оттого, что мы не замѣчаемъ мотивовъ, руководящихъ нашими дѣйствіями. Мы отрицаемъ существованіе мотивовъ на основаніи показаній нашего самосознанія. Но достовѣрный ли это источникъ? Нѣтъ.

[1]) *Leibnitz*. „Opera philosophica“. Изд. Эрдмана, стр. 517.

Если мы обратимся къ нашему самосознанію, то этотъ источникъ можетъ оказаться самымъ невѣрнымъ. Чаще всего мы ошибаемся потому, что не можетъ найти причины дѣйствія, мы не сознаемъ мотивовъ нашихъ дѣйствій; но изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что такихъ мотивовъ или причинъ вовсе не существуетъ. „Если бы камень, падающій на землю, говоритъ *Спиноза*, могъ размышлять, то онъ бы думалъ, что падаетъ на землю свободно, потому что онъ не зналъ бы истинной причины своего паденія“. Въ такомъ же положеніи находимся и мы: намъ кажется, что, если мы захотимъ, то дѣйствуемъ такъ, захотимъ—дѣйствуемъ иначе; намъ кажется, что наши дѣйствія никакими причинами не опредѣляются. Но только что приведенные примѣры ясно показываютъ, что мы не должны обращаться къ нашему самосознанію, потому что оно можетъ насъ обмануть. Итакъ, тотъ аргументъ, что воля дѣйствуетъ безъ мотивовъ, безъ причинъ, основанъ на весьма шаткомъ доказательствѣ—нашемъ самосознаніи. Намъ нужны, слѣдовательно, другія доказательства.

Остановимся на метафизическомъ, утверждающемъ, что наше сознаніе или воля дѣйствуетъ на наше тѣло. Мы видѣли, что такое воздѣйствіе воли на тѣло, которое нарушало бы законъ причинности, невозможно. Такимъ образомъ всѣ явленія и физическія, и психическія одинаково подчиняются закону причинности; въ мірѣ психическомъ есть своя причинность, именно психическая; извѣстныя чувства вызываютъ другія чувства; мысли вызываютъ извѣстныя волевыя движенія; между ними существуетъ необходимо извѣстная закономѣрная связь, отрицать которую мы могли бы только у душевно-больного. Этой закономѣрности подчиняются какъ наши внутреннія, такъ и наши внѣшнія дѣйствія.

Кромѣ того, есть цѣлый рядъ фактовъ, доказывающихъ, что человѣческія дѣйствія, поступки человѣка подчиняются закону, что они необходимы, закономѣрны, законосообразны, совершенно такъ же, какъ явленія въ мірѣ физическомъ. Напр., мы находимъ, что при извѣстныхъ условіяхъ газы сжимаются, вода замерзаетъ, и разъ эти условія наступаютъ, тотчасъ же произойдетъ и сжиманіе, и замерзаніе и проч. Волевыя дѣйствія подчиняются тому же самому закону, и извѣстная при-

чина непремѣнно вызываетъ извѣстное дѣйствіе. Это положеніе доказывается такъ называемой *моральной статистикой*, которая опредѣляетъ количество браковъ, рожденій, преступленій, самоубійствъ и т. под. Возьмемъ эти цифры, и мы увидимъ, что онѣ доказываютъ закономѣрность человѣческихъ дѣйствій, т. е. онѣ доказываютъ, что на извѣстное число жителей приходится извѣстное число опредѣленныхъ дѣйствій, и что эти дѣйствія находятся подъ вліяніемъ какихъ-то причинъ и возникаютъ съ такою же *необходимостью*, съ какою ядро вылетаетъ изъ пушки, когда въ ней развиваются газы отъ разложенія пороха. Факты эти были впервые указаны бельгійскимъ ученымъ *Кетле* [1]). Онъ именно доказалъ, что *волевыя дѣйствія человѣка подчиняются извѣстному закону*. Оказывается изъ его изслѣдованій (позднѣйшихъ), что при данномъ состояніи извѣстнаго общества ежегодное число браковъ, законныхъ и незаконныхъ рожденій, самоубійствъ, преступленій остается постояннымъ по отношенію къ общему числу населенія. Даже такое психическое явленіе, какъ разсѣянность и забывчивость при написаніи адреса на письмахъ, совершается однообразно, какъ бы по закону природы. Доказано, что голодъ увеличиваетъ число преступленій, уменьшаетъ число браковъ; сильныя эпидеміи въ родѣ холеры также ихъ уменьшаютъ; по окончаніи эпидеміи они увеличиваются въ той же прогрессіи, въ какой они раньше уменьшились. Существуетъ ближайшая связь между движеніемъ преступленій и проступковъ противъ собственности и паденіемъ или возрастаніемъ цѣнъ на рожь. Можно даже предсказать, что, если въ извѣстный моментъ цѣна на хлѣбъ поднимется на нѣсколько копѣекъ, то и количество преступленій *непремѣнно* увеличится на извѣстную цифру. Это показываетъ, съ какой необходимостью происходятъ человѣческія дѣйствія. Мнѣ, напр., кажется, что я могу *красть*, *могу и не красть*, мнѣ кажется, что это продуктъ моей собственной воли. Оказывается, нѣтъ. Есть силы, которыя меня толкаютъ на преступленія, есть опредѣленныя причины, направляющія мое волевое дѣйствіе [2]).

---

[1]) *Quetelet*. „Sur l'homme et le developpement de ses facultés ou Essais de physique social“. 1836. На русск. яз. о моральной статистикѣ см. ***Майеръ***. „Законообразности въ общественной жизни“. 1884.

[2]) Особенно интересны цифры *самоубійствъ*. Намъ кажется, что это актъ совершенно произвольный, продуктъ нашей свободной воли; также произвольнымъ намъ кажется и выборъ средствъ, которымъ можно лишить себя жизни: хочу брошусь въ воду, хочу приму ядъ, хочу повѣшусь, употреблю огнестрѣльное оружіе или холодное. Но посмотримъ, что показываютъ намъ цифры. У Морселли собраны цифры за періодъ отъ 1858—1878 гг. Въ Англіи на 1 милл. жителей каждый годъ приходится слѣдующее количество самоубійствъ: 66; 64; 70; 68; 65; 64; 67; 64; 67; 64, и т. д. Цифры эти до такой степени однообразны, что мы можемъ, напр., на основаніи цифръ 1874 г. предсказать цифру самоубійствъ въ 1875 г. Даже по отношенію къ числу *средствъ* самоубійствъ—какъ вода, веревка, огнестрѣльное оружіе и проч. царитъ удивительная правильность и однообразіе. Напр., при помощи огнестрѣльнаго оружія рѣшило себя жизни въ тотъ же періодъ на то же количество жителей слѣдующее число лицъ: 3; 3; 3; 3; 3; 3; 3; 3; 3; 3; 5; 3; 3; 3; 2; 3; 4; 3; 3; при помощи яда: 6; 6; 6; 8; 8; 8; 6; 6; 6; 7; 7; 6; 6; 6; 6; 7; 7. Однообразіе и здѣсь поразительное. Обратимъ далѣе вниманіе на такое явленіе, какъ разводъ. Разумѣется, всякій скажетъ, что разводъ есть продуктъ нашей воли, нашего выбора. Но оказывается, что и здѣсь царитъ удивительное однообразіе по годамъ и странамъ. Цифры колеблятся совсѣмъ незначительно. Если мы возьмемъ страны, гдѣ брачное законодательство долгое время остается неизмѣннымъ, тамъ и число незаконорожденныхъ очень однообразно; во Франціи за 9 пятилѣтій въ періодъ отъ 1831—1870 гг. на 100 рожденій приходится незаконнорожденныхъ 7,37; 7,42; 7,15; 7,16 и т. д.—однообразіе, которое всякому безпристрастному изслѣдователю должно казаться изумительнымъ (цит. по *Gizycki*. „Moralphilosophie“. 1888. стр. 198—201). Выходитъ, что дѣйствіе, которое мы считаемъ произвольнымъ, на самомъ дѣлѣ подчиняется такому же закону, какъ и все въ мірѣ физическомъ.

Нѣтъ сомнѣнія, слѣдовательно, что дѣйствія наши не суть продукты свободной воли, а они необходимы такъ же, какъ явленія въ мірѣ физическомъ: и если мы думаемъ, что мы совершаемъ дѣйствія произвольно, то мы ошибаемся, на самомъ дѣлѣ намъ что-то повелѣваетъ. Сказать, что мы управляемъ своими дѣйствіями, это все равно, что сказать, что мы свободно носимся въ небесномъ пространствѣ, въ то время какъ въ дѣйствительности не мы носимся, а наша планета и вмѣстѣ съ нею мы. Мы воображаемъ, что мы свободно совершаемъ наши дѣйствія; на самомъ дѣлѣ волны міровыхъ событій увлекаютъ насъ: въ этой жизни мы являемся лишь жалкими автоматами. И трагизмъ нашего положенія увеличивается еще отъ того, что мы чувствуемъ свободу, мы даже гордимся мнимой свободой, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности мы являемся лишь игрушкой въ рукахъ стихій. Вотъ размышленія, къ которымъ приводятъ только что разсмотрѣнные факты. Въ слѣдующей главѣ мы разсмотримъ, справедливы ли они.

Литература.

Fonsegrive. Essai sur le libre arbitre. 2-е изд. 1896.
Фонсегривъ. Опытъ о свободѣ воли. Кіевъ. 1890.
Bain. Mental and Moral Science. 1894.
Бэнъ. Психологія. М. 1902—6.
Фулье. Свобода и необходимость. М. 1900.
О свободѣ воли. (Труды Московскаго Психологическаго Общества. Вып. III-й, статьи: Грота, Лопатина, Бугаева, Токарскаго и др.).
Введенскій А. И. Философскіе очерки. Спб. 1901.
Виндельбандъ. О свободѣ воли. М. 1905.
Müffelmann. Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. 1902. (Обзоръ новѣйшихъ теорій о свободѣ воли въ нѣмецкой литературѣ и библіографія).

ГЛАВА XXVIII-я.

О свободѣ воли (критика теорій).

Въ прошлой главѣ мы разсмотрѣли какъ ученіе защитниковъ свободы воли, такъ и ученіе противниковъ ея. Мы видѣли, что защитники свободы воли, которые считали ее необходимой для того, чтобы человѣку могли вмѣняться его дѣйствія, всячески старались доказать, что воля не подчинена закону причинности, что она является самостоятельнымъ началомъ дѣйствій. Для этой цѣли они старались показать, что воля человѣка можетъ дѣйствовать безъ мотивовъ (или безъ причины), что она можетъ выбирать между двумя безразличными дѣйствіями, что она, наконецъ, можетъ дѣйствовать, не затрачивая энергіи. Какъ мы видѣли, противъ этихъ аргументовъ противники свободы воли доказывали, что воля не можетъ дѣйствовать безъ мотивовъ, что она не можетъ дѣйствовать, не затрачивая извѣстнаго количества энергіи, что она не можетъ быть безпричинной, и что, какъ разъ наоборотъ, факты моральной статистики убѣдительно доказываютъ, что волевыя дѣйствія человѣка такъ же подчинены закону причинности, какъ и явленія физической природы.

Въ настоящей главѣ я долженъ отвѣтить на вопросъ, кто же изъ нихъ правъ: тѣ ли, которые признаютъ свободу воли, или тѣ, которые ее отвергаютъ? Я на сторонѣ тѣхъ, которые ее признаютъ, хотя пользуюсь не тѣми аргументами для доказательства, которые обыкновенно приводятся. Я уже предчувствую то возраженіе, которое мнѣ будетъ сдѣлано по этому поводу. Мнѣ скажутъ, конечно: „вы хотите доказать, что воля свободна, т. е., что она безпричинна, что она не входитъ въ механизмъ вселенной; но вамъ этого не удастся сдѣлать, въ виду всѣми признанной всеобщности

закона причинности". На это я спѣшу отвѣтить, что причинности воли отрицать я не предполагаю, тѣмъ не менѣе свободу воли думаю защищать. „Въ такомъ случаѣ ваше доказательство утрачиваетъ для насъ интересъ: другое дѣло, если бы вы взялись доказать, что воля безпричинна". Но на это мнѣ остается замѣтить, что проблема свободы воли поставлялась въ виду совершенно особенныхъ, спеціальныхъ цѣлей, главнымъ образомъ этическихъ, и, по моему мнѣнію, можетъ быть рѣшена независимо отъ того, какъ мы будемъ рѣшать вопросъ о причинности воли.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію вопроса, я хочу указать на то обстоятельство, что факты моральной статистики, о которыхъ я говорилъ въ прошлой главѣ, вовсе не приводятъ къ фатализму, какъ это можетъ казаться на первый взглядъ. На первый взглядъ кажется, что дѣйствительно факты моральной статистики доказываютъ фатальность человѣческихъ дѣйствій. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы, напр., видѣли въ прошлой главѣ, изъ того, что при увеличеніи цѣны на рожь неизбѣжно число преступленій возрастаетъ, кажется, что въ извѣстный моментъ непремѣнно извѣстное число лицъ должно совершить кражу; это дѣйствіе должно совершиться съ такою же необходимостью, съ какою наступаютъ извѣстныя физическія событія, когда возникаютъ соотвѣтствующія имъ причины. Какъ кажется, внѣшнія событія сами направляютъ дѣйствія человѣка: внѣшнія событія всецѣло и только одни опредѣляютъ его дѣйствія, такъ что человѣкъ съ его волей собственно есть ничто въ дѣлѣ совершенія того или другого дѣйствія; воля человѣческая получитъ извѣстный толчекъ и совершитъ извѣстное дѣйствіе; сама же отъ себя она въ этомъ случаѣ ничего не привноситъ. Внѣшнія событія какъ бы принуждаютъ человѣка совершить то или другое дѣйствіе; въ этомъ смыслѣ человѣкъ не можетъ избѣжать необходимости совершить то или иное дѣйствіе, въ этомъ смыслѣ дѣйствія его фатальны; а если такъ, то отсюда неизбѣжны всѣ тѣ послѣдствія, о которыхъ я говорилъ въ концѣ прошлой главы.

Но мнѣ кажется, что факты моральной статистики допускаютъ толкованіе, дѣлающее совершенно невозможнымъ какой бы то ни было фатализмъ. Видимость фатальности человѣческихъ дѣйствій происходитъ оттого, что при разсмотрѣніи цифръ моральной статистики получается впечатлѣніе, что человѣческія дѣйствія опредѣляются только лишь извѣстной внѣшней причиной, а это происходитъ оттого, что по самому характеру своихъ изслѣдованій статистикъ не обращаетъ никакого вниманія на причины, касающіяся только индивидуума. Между тѣмъ такія причины существуютъ. Вотъ почему, когда психологъ изслѣдуетъ такія массовыя явленія, какъ самоубійства, браки и т. п., то онъ долженъ изслѣдовать, нѣтъ ли, кромѣ естественныхъ и соціальныхъ причинъ, еще какой-нибудь индивидуальной причины, происходящей отъ тѣхъ особенностей, которыя присущи только дѣйствующему индивидууму.

Совершеніе того или другого дѣйствія можетъ быть объяснено вполнѣ только въ томъ случаѣ, если мы примемъ въ соображеніе не только внѣшнія соціальныя причины, но также и внутреннія причины. Это именно и есть то, что называютъ личнымъ факторомъ какого-либо дѣйствія [1]). Но что такое этотъ личный факторъ? Поясню на примѣрѣ. Положимъ, идутъ два прохожихъ; встрѣчается нищій. Одинъ проходитъ, ничего не подавъ нищему, другой дѣлаетъ то же самое. Статистикъ, который задался цѣлью опредѣлить доходность промысла нищихъ, отмѣтилъ бы въ своей записной книжкѣ: „вотъ два прохожихъ, которые не подали нищему", но о внутреннихъ причинахъ этого явленія онъ рѣшительно ничего не могъ бы сказать. Можетъ быть, одинъ не подалъ нищему потому, что по природѣ своей безжалостный человѣкъ, а другой прохожій, хотя по природѣ своей и очень жалостливъ, но не подалъ потому, что по принципу онъ противъ уличной благотворительности. Вотъ два одинаковыхъ дѣйствія, вызванныхъ двумя совершенно различными мотивами, происходящими отъ того, что личный факторъ различенъ, въ зависимости отъ различія характеровъ. Эти причины, принадлежащія личному фактору, часто совершенно не могутъ быть раскрыты, потому что дѣйствіе ихъ бываетъ скрыто. Въ этомъ смыслѣ существуетъ несомнѣнное различіе между физической причиной и психической или мотивомъ. Физическая причина можетъ быть уничтожена другой причиной, или дѣй-

[1]) Ср. *Вундтъ*. Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ. Спб. 1894. Стр. 442—443. *Wundt*. „Vorlesungen über die Menschen und Thierseele". 2-е изд. 1892. Стр. 469—470.

ствіе ея можетъ быть измѣнно, но и въ этомъ измѣненіи всегда можетъ быть найдено дѣйствіе первой причины, и даже величина ея можетъ быть измѣрена, мотивъ же можетъ опредѣлять и не опредѣлять волю; въ послѣднемъ случаѣ нельзя открыть никакого слѣда ея воздѣйствія. Напримѣръ, когда ядро вылетаетъ изъ пушки, то оно находится подъ дѣйствіемъ двухъ силъ (или причинъ): силы земного притяженія и силы газовъ, толкающей его въ горизонтальномъ направленіи; хотя земное притяженіе есть значительно болѣе слабая причина, чѣмъ упругость газовъ, тѣмъ не менѣе воздѣйствіе его замѣчается въ томъ, что путь ядра вмѣсто того, чтобы быть горизонтальнымъ, дѣлается кривой линіей. Совсѣмъ не то въ дѣйствіи психическихъ причинъ или мотивовъ. Если я размышляю относительно того, итти ли мнѣ къ знакомымъ, или въ театръ, и наконецъ, мотивы, побуждающіе меня итти въ театръ, побѣждаютъ, то въ моемъ дѣйствіи никакъ нельзя открыть существованія мотивовъ, побуждающихъ меня итти къ знакомымъ. Вотъ почему въ фактахъ моральной статистики никогда нельзя открыть существованія различныхъ побочныхъ вліяній, которыя на самомъ дѣлѣ всегда существуютъ; между тѣмъ изслѣдованіе этихъ побочныхъ вліяній, принадлежащихъ исключительно нашему характеру, представляется дѣломъ въ высокой мѣрѣ важнымъ.

Если мы пожелаемъ должнымъ образомъ оцѣнить статистическіе факты, то мы должны будемъ сказать, что въ нихъ имѣются указанія на соціальныя причины извѣстнаго дѣйствія; что же касается индивидуальныхъ причинъ (воздѣйствія того, что мы называемъ личнымъ факторомъ), то онѣ въ статистическихъ фактахъ отсутствуютъ. Факты моральной статистики только говорятъ, что въ среднемъ умственное и нравственное состояніе общества въ данный періодъ времени остается почти неизмѣннымъ, а потому однѣ и тѣ же внѣшнія причины (цѣна на рожь, новый законъ и т. п.) дѣйствуютъ приблизительно одинаковымъ образомъ; оттого замѣчается такое однообразіе въ цифрахъ. Такимъ образомъ, ясно, что факты моральной статистики доказываютъ только, что вліяніе соціальныхъ условій принадлежитъ къ причинамъ, которыя опредѣляютъ волю, но суть ли онѣ единственныя или на ряду съ ними существуетъ еще неопредѣленное число причинъ, объ этомъ факты моральной статистики ничего намъ не говорятъ.

Я привожу это разсужденіе не для того, чтобы доказать, что воля безпричинна, а для того, чтобы показать, что въ опредѣленіи человѣческихъ дѣйствій существенную роль играетъ еще внутренній факторъ, это именно его характеръ, его индивидуальныя особенности. Слѣдовательно, при оцѣнкѣ фактовъ моральной статистики мы должны принять въ соображеніе и то, что мы называемъ личнымъ факторомъ; онъ играетъ очень существенную роль въ созиданіи того или иного дѣйствія и находится въ зависимости отъ нашего характера.

Повторяю, я вовсе не желаю доказывать, что воля безпричинна; напротивъ, я утверждаю то, что я и раньше говорилъ, именно, что психологически нельзя никакъ доказать, что воля можетъ дѣйствовать безъ причинъ (мотивовъ). Признать волю безпричинной мы не можемъ еще и потому, что существуетъ въ психической области особая причинность, которую называютъ психическою. Что такая причинность на самомъ дѣлѣ существуетъ, показываетъ закономѣрность въ психической жизни дѣйствующаго индивидуума, благодаря которой мы можемъ болѣе или менѣе точно предугадывать человѣческія дѣйствія, а это было бы невозможно, если бы въ психической сферѣ не дѣйствовала причинность, т. е. если бы въ дѣйствіяхъ человѣка царила случайность, и извѣстныя причины не вызывали болѣе или менѣе постоянно одни и тѣ же дѣйствія. Если бы человѣкъ сегодня подъ вліяніемъ опредѣленныхъ причинъ дѣйствовалъ такъ, а завтра подъ вліяніемъ тѣхъ же самыхъ причинъ дѣйствовалъ совсѣмъ иначе; то мы сказали бы, что дѣйствія человѣческія случайны, что они не подчинены никакому закону, а такъ какъ въ дѣйствительности человѣческія дѣйствія таковы, что мы можемъ ихъ предугадывать до извѣстной степени, то это позволяетъ намъ сказать, что человѣческія дѣйствія подчинены закону причинности, что они законосообразны.

Если, такимъ образомъ, подъ свободой понимать безпричинность воли, то свобода съ этой точки зрѣнія невозможна. Но слѣдуетъ ли отсюда, что она вообще невозможна? Мнѣ кажется, что нѣтъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, намъ слѣдуетъ вспомнить, каковъ былъ первоначальный смыслъ проблемы свободы воли; разсмотримъ, для чего философы поднимали вопросъ о свободѣ. Оставимъ всѣ позднѣйшія метафизическія и психологическія надстройки, спе-

ціально созданныя для доказательства этой теоріи, и мы увидимъ, что за этой проблемой остается еще этическій смыслъ: вмѣняется ли человѣку его грѣхъ, отвѣтственъ ли онъ за свои поступки вообще? Мнѣ кажется, что съ этой точки зрѣнія свобода воли можетъ быть защищаема съ сохраненіемъ первоначальнаго смысла.

Чтобы устранить возможныя недоразумѣнія, я считаю нужнымъ напомнить объ ошибкѣ, въ которую обыкновенно впадали какъ противники, такъ и защитники свободы воли. Именно, обыкновенно отождествляли свободу съ безпричинностью или случайностью и ей противополагали понятіе причинности, которую отожествляли съ необходимостью, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ понятія свободы и необходимости не противорѣчащія, а вполнѣ другъ съ другомъ совмѣстимыя.

Философы, которые доказывали свободу воли, думали, что только при признаніи безпричинности ея въ вышеуказанномъ смыслѣ можно считать человѣка отвѣтственнымъ за его дѣяніе. Если же безпричинности воли нельзя доказать, то его дѣйствія не зависятъ отъ него, слѣдовательно, его дѣйствія не могутъ быть ему вмѣняемы. Я думаю, что для того, чтобы доказать, что человѣческія дѣйствія ему вмѣняемы, вовсе нѣтъ надобности доказывать, что его дѣйствія безпричинны; по моему мнѣнію, дѣйствія человѣческія могутъ быть необходимы, законосообразны, они могутъ подчиняться закону причинности и тѣмъ не менѣе они могутъ быть свободными, т. е. быть вмѣняемыми. Такъ понимали отношеніе свободы и необходимости такіе философы, какъ *Кантъ, Шопенгауэръ, Милль, Паульсенъ и Вундтъ*. Для того, кто не пойметъ, что свобода и необходимость суть соединимыя понятія, истинный смыслъ этическаго пониманія свободы воли будетъ недоступенъ.

Сущность той теоріи свободы воли, которую я предполагаю защищать, заключается въ доказательствѣ свободы изъ существованія въ насъ чувства отвѣтственности. Чувство отвѣтственности представляется моему сознанію слѣдующимъ образомъ. Во мнѣ живетъ сознаніе моего „я“. Когда я говорю, что „я“ совершилъ извѣстныя дѣйствія, то у меня въ сознаніи является представленіе этого „я“. Это „я“ я знаю, какъ личность, характеризующуюся совершенно опредѣленными признаками. Я думаю о моемъ „я“, имѣющемъ извѣстное имя, фамилію, извѣстный внѣшній обликъ, т. е. наружность, одежду, ростъ, извѣстное общественное положеніе, извѣстное прошлое, извѣстныя особенности характера: то, что онъ мягкій, спокойный или жестокій, раздражительный и т. п. Всѣ эти признаки и многіе другіе приходятъ мнѣ на память, когда я говорю о моемъ „я“, совершившемъ извѣстное дѣйствіе. Кромѣ того, когда я думаю, что „я“ совершилъ извѣстное дѣйствіе, то я при этомъ думаю, что я совершилъ это дѣйствіе потому, что обладаю извѣстнымъ характеромъ; обладай я инымъ характеромъ, я бы этого дѣйствія не совершилъ. Вчера меня обидѣли грубымъ словомъ; сегодня я вспоминаю объ этомъ, я вспоминаю, что не далъ отпора своему противнику, и думаю: „будь я инымъ человѣкомъ, будь у меня другой характеръ, я бы, конечно, постоялъ за себя... Я чиновникъ, меня захотѣли подкупить, и я согласился взять взятку. Теперь я раскаиваюсь въ этомъ, боясь опасныхъ послѣдствій, и думаю себѣ: „не будь я такимъ корыстнымъ, то я бы этого, конечно, не сталъ дѣлать“. Такимъ образомъ ясно, что причиной извѣстнаго дѣйствія я считаю тѣ или другія индивидуальныя особенности моего „я“, тѣ или другія особенности моего характера. Поэтому то характеръ или то, что выше было названо личнымъ факторомъ, мнѣ представляется главной причиной моихъ дѣйствій. Отсюда легко понять, какъ мы должны отвѣтить на вопросъ, могутъ ли личности вмѣняться ея дѣйствія?

Если бы дѣйствія личности опредѣлялись только лишь соціальными или вообще внѣшними причинами, какъ это, кажется, слѣдуетъ изъ фактовъ моральной статистики, то индивидууму его дѣйствія не могли бы вмѣняться, такъ какъ вѣдь не онъ является причиной, а что-то внѣшнее. Но это возраженіе неправильно потому, что, кромѣ внѣшнихъ причинъ, на совершеніе извѣстнаго дѣйствія опредѣляющимъ образомъ вліяютъ и тѣ или другія особенности его характера. Да къ тому же въ сознаніи дѣйствующаго субъекта никогда не появляются тѣ внѣшнія причины, которыя побуждаютъ его къ дѣйствію, а исключительно только лишь внутреннія, т. е. особенности его характера. Вотъ почему чувство отвѣтственности вполнѣ соединимо съ ученіемъ о причинности воли въ томъ смыслѣ, какъ этому учитъ моральная статистика.

По статистикѣ выходитъ, что даже поступки, кажущіеся совершенно произвольными, въ дѣйствительности какъ бы заранѣе предопредѣлены соціальными или вообще внѣшними условіями. Тѣмъ не менѣе этотъ фактъ предопредѣленности не можетъ привести къ фатализму, потому что эти внѣшнія опредѣляющія причины дѣйствованія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не могутъ быть ясны для самого дѣйствующаго индивидуума: онъ не можетъ думать, что надъ нимъ тяготѣетъ рокъ. Какъ бы онъ ни былъ убѣжденъ въ необходимости, съ которою наступаютъ его дѣянія, ему никогда не придетъ въ голову оправдывать свой поступокъ этой необходимостью [1]). Если бы онъ это попытался сдѣлать, то навѣрное показался бы очень смѣшнымъ въ нашихъ глазахъ. Сохранился изъ греческой жизни времени стоиковъ слѣдующій разсказъ. Какой-то слуга совершилъ кражу и былъ въ этомъ уличенъ. Хозяинъ собирается его наказать. Тогда слуга обращается къ нему съ рѣчью, въ которой доказываетъ, что онъ не виновенъ, потому что судьба предназначила, чтобы онъ совершилъ кражу, т. е., другими словами, онъ считалъ, что его вина ему не вмѣняема, такъ какъ конечной причиной его дѣйствія была судьба. Хозяинъ, впрочемъ, нашелъ очень остроумный выходъ изъ этого положенія. „Въ такомъ случаѣ, сказалъ онъ, судьба предназначила, чтобы я наказалъ тебя за совершенную тобою кражу".

Всякій согласится съ тѣмъ, что совершеніе дѣйствій сопровождается сознаніемъ дѣйствующаго лица, что „при данныхъ обстоятельствахъ, слѣд., подъ дѣйствіемъ опредѣлившихъ его мотивовъ, вполнѣ былъ возможенъ совершенно иной, даже вполнѣ противоположный поступокъ, который и могъ бы осуществиться, если бы только онъ былъ другимъ человѣкомъ... Отвѣтственность, которую онъ сознаетъ... падаетъ на его характеръ: за него человѣкъ чувствуетъ себя отвѣтственнымъ, за него дѣлаютъ отвѣтственнымъ и другіе" [2]). Это значитъ, что, хотя наши дѣйствія, разсматриваемыя объективно, и подчинены всецѣло закону причинности, хотя они въ этомъ смыслѣ и необходимы, но тѣмъ не менѣе мы свободны, т. е. отвѣтственны за наши дѣйствія, и это станетъ для насъ особенно яснымъ, если мы разсмотримъ ближе связь понятія о нравственной свободѣ съ понятіемъ отвѣтственности за наши поступки и за нашъ характеръ.

[1]) Слова *Шопенгауэра*.

[2]) *Шопенгауэръ*. Свобода воли и основы морали. Спб. 1887, стр. 96. Schopenhauer's Werke изд. Griesebach'a, т. III, стр. 472.

Между ними существуетъ несомнѣнная связь, и этой связью объясняется справедливость наказаній, такъ какъ сознаніе отвѣтственности, присущее всякому лицу, приводитъ къ воздержанію отъ однихъ дѣйствій и къ совершенію другихъ.

Я говорю, наказаніе справедливо, потому что человѣкъ, благодаря ему, можетъ воздерживаться отъ однихъ дѣйствій и совершать другія, между тѣмъ есть ученые, которые относительно справедливости наказанія склонны утверждать какъ разъ обратное. Они разсуждаютъ слѣд. образомъ. Наши поступки суть результатъ особенностей нашего характера, а нашъ характеръ въ свою очередь есть результатъ нашей физической организаціи, нашего воспитанія, общественной среды. Эти внѣшнія обстоятельства создаютъ характеръ человѣка, измѣнить который онъ не въ состояніи. Отсюда легко понять его совершенную невмѣняемость. Въ самомъ дѣлѣ, если наши поступки обусловливаются нашимъ характеромъ, а нашъ характеръ дѣлается не нами, а для насъ общественными обстоятельствами и физическою организацією, то вся отвѣтственность за наши поступки должна лечь на тѣхъ, кто создавалъ нашъ характеръ, т. е. на общественныя обстоятельства или на само общество [1]). По этой теоріи выходитъ, что человѣкъ не наказуемъ, такъ какъ все то, что онъ совершаетъ и можетъ совершить, является продуктомъ различныхъ постороннихъ условій; не человѣкъ долженъ быть наказуемъ, а общество. Если вообще слѣдуетъ говорить о наказаніи, то только лишь о наказаніи причины, т. е. въ данномъ случаѣ общества; а такъ какъ это не можетъ быть осуществлено, то „мы поступили бы всего лучше, говоритъ одинъ изъ писателей этого направленія, если бы никого не судили и не осуждали; спустя нѣсколько столѣтій, когда человѣчество будетъ лучше, мудрѣе и счастливѣе, чѣмъ оно есть теперь, на уголовные процессы настоящаго времени будутъ смотрѣть приблизительно съ тѣми же самими чувствами, съ какими мы теперь смо-

[1]) *Д. С. Милль.* Логика, кн. VI, гл. II. Англ. изд. People's edition, стр. 549 и д.

тримъ на процессы о вѣдьмахъ или инквизиціонные процессы". По этой довольно распространенной теоріи, выходитъ, что наказаніе вообще должно быть совершено устранено изъ человѣческой жизни. Но, какъ кажется, это разсужденіе совершенно не вѣрно.

Когда мы обсуждаемъ какое-либо явленіе или дѣйствіе, то мы должны разсмотрѣть, для чего оно существуетъ, какая цѣль имъ достигается: каждое явленіе или дѣйствіе должно оправдываться тѣми цѣлями, которымъ оно удовлетворяетъ. И именно можно легко показать, что происхожденіе и цѣль наказанія находятся въ самой тѣсной связи съ благомъ общественной жизни, и, разумѣется, только съ этой точки зрѣнія и могутъ быть разсматриваемы его справедливость и цѣлесообразность. Наказывать, дѣлать отвѣтственнымъ имѣетъ смыслъ только лишь человѣка, какъ члена соціальной среды, для достиженія цѣлей общественнаго блага.

Что наказаніе справедливо, можно показать изъ его происхожденія и цѣли. Мы знаемъ, что какъ на первоначальной, такъ и на высшей стадіи развитія общественной жизни необходимо должны существовать извѣстныя нормы или законы, которымъ должны подчиняться отдѣльные индивидуумы. Неповиновеніе этимъ законамъ должно приводить за собою наказаніе; наказаніе или угроза наказанія должны удерживать того или другого члена общества отъ совершенія преступленіи. Каждый индивидуумъ, имѣющій болѣе или менѣе ясное сознаніе существующихъ нормъ, знающій, что влечетъ за собою неповиновеніе этимъ нормамъ, долженъ считаться отвѣтственнымъ за неповиновеніе имъ, и въ этомъ смыслѣ наказаніе вызывается общественной необходимостью. Тотъ или другой индивидуумъ можетъ страдать недостаткомъ способностей сдерживать свои влеченія и порывы, и поэтому мысль о наказаніи можетъ приводить его къ обузданію страстей и порывовъ, къ развитію привычки къ труду и т. п. Словомъ сказать, цѣль наказанія есть нравственная; оно имѣетъ цѣлью удерживать противообщественные порывы и такимъ образомъ способствовать поднятію нравственнаго уровня [1]). Такимъ образомъ наказаніе можетъ

[1]) Само собою разумѣется, что, когда я говорю о наказаніи, то я имѣю въ виду, конечно, наказаніе не въ его грубой формѣ, какъ, напр., тѣлесное наказаніе или заключеніе въ тюрьму, но имѣю въ виду вообще тѣ непріятныя послѣдствія, которыя связаны съ совершеніемъ противообщественныхъ дѣйствій, сюда могутъ относиться и такія формы наказанія, какъ осужденіе общественнаго мнѣнія и т. п.

считаться оправданнымъ, а если кто-нибудь станетъ всетаки утверждать, что разъ общество виновато, оно и должно быть наказуемо, то на это можно отвѣтить слѣдующими словами одного юриста: „Насколько преступленіе является продуктомъ условій, лежащихъ въ самомъ соціальномъ организмѣ, общество можетъ бороться съ нимъ, измѣняя самыя условія своего быта; насколько оно является проявленіемъ индивидуальной воли, оно можетъ противодѣйствовать ему наказаніемъ" [1]). Эта мысль вполнѣ справедлива и указываетъ на то, что въ причинахъ, опредѣляющихъ человѣческія дѣйствія, мы различаемъ два фактора—личный и внѣшній, въ данномъ случаѣ общественный. Личный факторъ мы вмѣняемъ человѣку, а общественный не вмѣняемъ, но стараемся его всячески устранить, видоизмѣнить.

Такимъ образомъ наказаніе цѣлесообразно, но достигать цѣли оно можетъ только потому, что человѣку присуще чувство отвѣтственности, которое вообще можетъ существовать только лишь при наличности опредѣленныхъ психологическихъ условій, о которыхъ я скажу ниже. Теперь отвѣчу на одно выраженіе, которое обыкновенно приводится противъ теоріи причинности воли.

Обыкновенно противъ теоріи причинности воли возражаютъ слѣдующимъ образомъ. Если человѣческія дѣйствія подчинены причинности, то мы должны придти къ фатализму, могущему оказать самое пагубное вліяніе на человѣческую волю, потому что, въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ находится въ положеніи восточнаго фаталиста, который думаетъ, что безполезно противиться тому, что будетъ: оно случится, какъ бы онъ ни старался тому воспрепятствовать; то онъ, конечно, предастся полной пассивности.

На самомъ же дѣлѣ признаніе причинности человѣческихъ дѣйствій вовсе не приводитъ къ этому выводу. Это легко видѣть изъ разсужденій *Д. С. Милля*, одного изъ самыхъ выдающихся защитниковъ теоріи причинности воли. Ему также сначала казалось, что теорія необходимости приводитъ къ фатализму. „Вѣроятно, что тѣ, которые придерживаются теоріи необходимости, въ своихъ чувствахъ болѣе или менѣе фаталисты", говоритъ Д. С. Милль.

[1]) См. *Таганцевъ*. Учебникъ уголовнаго права. Ср. Mill's Examination of Hamilton's Philosophy. 1878. Стр. 586 и д.

„Фаталистъ вѣритъ не только въ то, что все, что случится, будетъ неизбѣжнымъ результатомъ своихъ производящихъ причинъ, но что, кромѣ того, безполезно противиться тому, что будетъ: оно случится, какъ бы мы ни старались ему воспрепятствовать“ [1]). Но такого рода чувства, по мнѣнію Милля, являются результатомъ ассоціаціи съ понятіемъ необходимости. Употребленіе слова необходимость для обозначенія причинной связи вещей вызвало иллюзію, что между причиной, дѣйствующей на человѣческую волю, и дѣйствіями человѣка существуетъ необходимая связь: причины какъ бы принуждаютъ человѣка дѣйствовать такъ или иначе [2]).

Надо замѣтить, что даже во внѣшней природѣ дѣйствія не слѣдуютъ другъ за другомъ съ тою необходимостью, какъ это кажется на первый взглядъ. Намъ кажется, что, если дана какая-либо причина, то за ней необходимо будетъ слѣдовать извѣстное дѣйствіе; но мы забываемъ, что въ опредѣленіи того или другого дѣйствія участвуютъ нѣсколько причинъ, изъ которыхъ одна или совсѣмъ уничтожаетъ или вообще подавляетъ дѣйствіе другихъ причинъ. Точно такимъ же образомъ и въ человѣческой жизни одни побужденія или мотивы дѣйствуютъ вмѣстѣ съ другими, изъ которыхъ одни способны подавлять другіе. Изъ этого слѣдуетъ, что мы иногда можемъ дѣйствовать вопреки нашимъ господствующимъ склонностямъ и стремленіямъ, т. е. другими словами, дѣйствовать вопреки нашему врожденному характеру. Это значитъ, что мы можемъ измѣнять нашъ характеръ или вообще воздѣйствовать на него; а это обстоятельство совершенно избавляетъ насъ отъ фаталистическаго взгляда на человѣческія дѣйствія. „Приверженецъ теоріи необходимости, признающій, что наши дѣйствія зависятъ отъ нашихъ характеровъ, а наши характеры отъ нашей организаціи, отъ воспитанія и отъ нашихъ обстоятельствъ, способенъ съ большимъ или меньшимъ сознаніемъ стать фаталистомъ въ отношеніи къ своимъ собственнымъ дѣйствіямъ и думать, что его природа такова, или что его воспитаніе и его обстоятельства такъ образовали его характеръ, что ничто не можетъ воспрепятствовать ему чувствовать и дѣйствовать совершенно особеннымъ образомъ, или, по крайней мѣрѣ, что этого не могутъ сдѣлать его собственныя усилія“ [1]). Но это, какъ мы только что видѣли, Милль не считаетъ правильнымъ. Мы не получили отъ природы, по мнѣнію Милля, характера совершенно сформированнаго, въ которомъ мы ничего не могли бы измѣнить. Напротивъ, употребляя соотвѣтствующія средства, мы можемъ улучшить нашъ характеръ, мы нравственно обязаны работать надъ его усовершенствованіемъ. Человѣческій характеръ образуется условіями его существованія (включая туда его особенную организацію), но желаніе человѣка придать ему тотъ или другой видъ есть также одно изъ такихъ условій и притомъ изъ довольно вліятельныхъ. Мы можемъ видоизмѣнять нашъ характеръ, если мы этого пожелаемъ. Это чувство способности видоизмѣнять нашъ собственный характеръ есть именно чувство нравственной свободы, о которой мы имѣемъ сознаніе [2]).

[1]) „Логика“, кн. VI, гл. II, стр. 249.
[2]) „Логика“, кн. VI, гл. II, §§ 2—3.

Сторонники необходимости думаютъ, что человѣкъ появляется на свѣтъ съ извѣстнымъ характеромъ, который опредѣляется различными условіями: его физической организаціей, его воспитаніемъ, внѣшними условіями; онъ совершенный рабъ внѣшнихъ условій, и, разумѣется, онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ давленія своего характера. Его дѣйствія необходимо предопредѣлены его характеромъ, который въ свою очередь опредѣляется цѣлымъ рядомъ внѣшнихъ условій, а изъ этого слѣдуетъ, что собственно внѣшнія условія всецѣло опредѣляютъ человѣческія дѣйствія. Но Милль находитъ, что нашъ характеръ не представляетъ на самомъ дѣлѣ чего-либо абсолютно неизмѣннаго: въ нашемъ сознаніи онъ представляется чѣмъ-то способнымъ измѣняться подъ вліяніемъ нашихъ собственныхъ усилій, а это значитъ, что дѣйствія человѣческія не необходимы въ фаталистическомъ смыслѣ, а напротивъ, человѣкъ свободенъ. И вотъ Милль, который признавалъ причинность человѣческой воли, находилъ возможнымъ признавать свободу воли въ смыслѣ возможности вліять на свой характеръ или измѣнять его. Такъ какъ человѣкъ обладаетъ такою способностью, то въ этомъ смыслѣ и воля его должна быть признана свободной. „Только тотъ чувствуетъ себя нравственно свободнымъ, кто со-

[1]) *Милль*, тамъ же.
[2]) *Mill*, Examination ets, стр. 601.

знаетъ, что его привычки и искушенія не властвуютъ надъ нимъ, что онъ самъ господинъ надъ ними, что, если онъ и подчиняется имъ, то все-таки съ сознаніемъ возможности противодѣйствія“ [1]).

Мы, такимъ образомъ, незамѣтно подошли къ признанію свободы воли въ этическомъ смыслѣ. Но такъ какъ свободу воли въ этомъ смыслѣ я признаю въ то время, какъ призналъ подчиненность человѣческихъ дѣйствій закону причинности, то необходимо ближе разъяснить отношеніе защищаемой мною свободы къ причинности человѣческихъ дѣйствій.

Прежде всего та свобода, о которой я говорю, возможна только лишь при признаніи причинности человѣческихъ дѣйствій, и не трудно понять, почему. Если бы человѣческія дѣйствія не подчинялись закону причинности, то человѣкъ не могъ бы быть ни порицаемъ, ни одобряемъ за свои поступки. Если бы человѣкъ одинъ разъ подъ вліяніемъ извѣстныхъ причинъ поступалъ такъ, другой разъ подъ вліяніемъ т ѣ х ъ ж е причинъ сталъ дѣйствовать иначе, то само собою разумѣется, что въ его душевной жизни воцарялся бы такой хаосъ, что мы совершенно не были бы въ состояніи предугадывать его дѣйствій и еще меньше вмѣнять ихъ ему. Въ самомъ дѣлѣ, если мы говоримъ, что у человѣка воля подчинена закону причинности, то мы разумѣемъ, что у него за извѣстными дѣйствіями въ большинствѣ случаевъ приблизительно постоянно слѣдуютъ другія, болѣе или менѣе опредѣленныя дѣйствія: дѣйствія такого человѣка могутъ быть болѣе или менѣе предугаданы. Если же въ его дѣйствіяхъ такого рода закономѣрности нельзя усмотрѣть, то нужно думать, что такой человѣкъ ненормаленъ. Слѣдовательно, моралистъ не только не долженъ искать безпричинности воли, а какъ разъ напротивъ, долженъ признать, что воля подчинена закону причинности.

Замѣтивши это, мы можемъ перейти къ разсмотрѣнію того положенія, что въ насъ есть чувство отвѣтственности, есть сознаніе того, что мы или нашъ х а р а к т е р ъ есть истинная причина даннаго дѣйствія. Это-то ч у в с т в о о т в ѣ т с т в е н н о с т и и е с т ь п р и ч и н а т о г о, ч т о м ы в о л ю с ч и т а е м ъ с в о б о д н о й.

[1]) *Милль*, тамъ же.

Вотъ собственно то, къ чему стремились моралисты всѣхъ временъ; свобода воли является необходимымъ послѣдствіемъ признанія въ человѣкѣ чувства отвѣтственности. Психологически самое существованіе чувства отвѣтственности объясняется тѣмъ, что человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ чувствуетъ себя н е з а в и с и м ы м ъ отъ внѣшней природы, причиной своего дѣйствія онъ считаетъ не внѣшнюю природу, а исключительно свой характеръ. Кромѣ того, онъ сознаетъ, что и характеръ его не зависитъ исключительно отъ какихъ-либо внѣшнихъ причинъ, а можетъ быть имъ же видоизмѣненъ. Каждый человѣкъ обладаетъ извѣстнымъ характеромъ, т. е. извѣстными индивидуальными психическими особенностями, благодаря которымъ онъ въ томъ или въ другомъ случаѣ дѣйствуетъ болѣе или менѣе опредѣленнымъ образомъ; онъ сознаетъ, что онъ въ томъ или въ другомъ случаѣ поступаетъ извѣстнымъ образомъ, благодаря тому, что обладаетъ извѣстнымъ характеромъ. Обладай онъ инымъ характеромъ, онъ и дѣйствовалъ бы совсѣмъ иначе. Кромѣ того, онъ обладаетъ сознаніемъ л и ч н о с т и, благодаря которому всѣ отдѣльныя переживанія относятся къ одному центру, къ одному я. Когда кто-нибудь совершаетъ какое-либо дѣйствіе, то у него существуетъ сознаніе, что это именно онъ, опредѣленная личность, имѣющая опредѣленное имя, видъ, наружность, извѣстное прошлое, совершаетъ это дѣйствіе. То обстоятельство, что дѣйствующая личность въ моментъ совершенія дѣйствія сознаетъ, что именно она дѣйствуетъ, а не кто-нибудь другой — эта способность связываетъ настоящее съ прошлымъ и производитъ то, что мы вмѣняемъ личности хорошіе и дурные поступки. Мы вмѣняемъ - это значитъ мы одобряемъ тѣ или другіе хорошіе поступки и порицаемъ тѣ или другіе поступки дурные. Цѣль вмѣненія, какъ я уже сказалъ выше, состоитъ въ томъ, чтобы личность, благодаря способности связыванія настоящаго съ прошлымъ, приписывая данное дѣйствіе себѣ, стала бы избѣгать однихъ дѣйствій и стремиться къ совершенію другихъ. Слѣдовательно, сознаніе личности, сознаніе нашего „я“ есть необходимое условіе свободы; если при совершеніи дѣйствія у дѣйствующаго лица нѣтъ ни того, ни другого, отсутствуетъ сознаніе „я“, то мы его дѣйствія не считаемъ свободными.

Отсюда легко понять, отчего, напр., ж и в о т н ы я н е в м ѣ н я е м ы, отчего мы не можемъ имъ приписать свободы.

Оттого, что жизнь ихъ не связана въ одно цѣлое, не представляетъ того единства, которое необходимо для того, чтобы животное обладало самосознаніемъ. Жизнь животнаго сводится къ извѣстной группѣ влеченій, другъ съ другомъ совершенно не связанныхъ; влеченія вчерашняго дня не связываются съ влеченіями сегодняшняго, нѣтъ одного центра, который объединилъ бы всѣ эти побужденія въ одно цѣлое; поэтому у животныхъ нѣтъ самосознанія, нѣтъ идеи личности, и потому они не могутъ быть вмѣняемы. Въ нихъ нѣтъ того единства сознанія, которое дѣлало бы возможнымъ ихъ вмѣненіе. Совершенно такимъ же образомъ и ребенокъ въ извѣстную пору его жизни, пока онъ не обладаетъ самосознаніемъ, полнымъ сознаніемъ своего „я“, до тѣхъ поръ онъ не отвѣтственъ за свои дѣйствія. Мы не можемъ сказать, что ребенокъ въ эту пору жизни обладаетъ свободой воли. Надо думать, что животныя не могутъ выработать въ себѣ идеи личности оттого, что въ нихъ отсутствуетъ способность разумнаго мышленія, которая тѣснѣйшимъ образомъ связана съ способностью рѣчи; а такъ какъ эта послѣдняя у животныхъ отсутствуетъ, то у нихъ отсутствуетъ и способность созиданія идеи о „я“. „Животныя побуждаются къ дѣятельности посредствомъ влеченія, говоритъ Паульсенъ. Животное видитъ добычу, слышитъ приближеніе врага: воспріятія непосредственно освобождаютъ соотвѣтствующія движенія: движенія преслѣдованія, самозащиты. Размышленіе, сравненіе, рѣшеніе находятся лишь въ зачаточномъ состояніи даже у высоко стоящихъ животныхъ, а для человѣка характеристичны именно эти послѣднія способности. Онъ опредѣляетъ свои дѣйствія посредствомъ рѣшеній; рѣшенія суть результатъ размышленій. Въ размышленіи сопоставляются многія возможныя дѣйствія или пожеланія съ конечными цѣлями собственной и общественной жизни. Человѣкъ опредѣляется не посредствомъ влеченій, но посредствомъ мысли о цѣли. Въ мысляхъ о цѣли человѣкъ соединяетъ воедино всю свою дѣятельность и объ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ рѣшаетъ изъ идеи цѣлаго. Животная жизнь распадается на множество отдѣльныхъ безсвязныхъ дѣйствій. Человѣческая жизнь связывается воедино одной идеей. Единство самосознанія или совѣсть производятъ постоянный контроль надъ отдѣльными чувствами, стремленіями, дѣйствіями, мыслями. Эта

способность опредѣляться посредствомъ идеи своей жизни и есть собственно то, что мы называемъ свободой воли“ [1]).

Ясно, что, говоря о свободной волѣ, я имѣю въ виду, конечно, разумную волю, т. е. волю, которая соединяется съ мышленіемъ въ понятіяхъ, а это, другими словами, значитъ, что дѣло идетъ только лишь о человѣческой волѣ, ибо только человѣкъ обладаетъ разумнымъ мышленіемъ, только у него можетъ быть идея личности, только о его дѣйствіяхъ можно говорить, какъ о свободныхъ и несвободныхъ [2]).

Такимъ образомъ, я бы могъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ резюмировать защищаемую мною теорію. На вопросъ, свободна ли человѣческая воля, или же нѣтъ, я отвѣчаю въ утвердительномъ смыслѣ. По моему мнѣнію, человѣческая воля свободна, но не въ томъ популярномъ значеніи слова, что она безпричинна, а въ томъ, что наше „я“ само является причиной предъ судомъ нашего самосознанія; мы или наше „я“ есть истинная причина нашего дѣйствія. Такъ какъ мы въ нашихъ нравственныхъ дѣйствіяхъ стремимся къ осуществленію тѣхъ или иныхъ идеаловъ, то мы и нашу личность представляемъ себѣ осуществляющей эти идеалы, или ихъ носительницей, мы стремимся совершать только тѣ дѣйствія, которыя отвѣчаютъ идеѣ нашей личности; мы стремимся дѣйствовать независимо отъ случайныхъ чувственныхъ побужденій, а всякое дѣйствіе стремимся привести въ связь съ представляемымъ нами идеаломъ.

Уже изъ этого легко понять, что воля и свобода вовсе не суть понятія синонимныя: нельзя сказать, что, гдѣ есть

---

[1]) *Paulsen*. System d. Ethik. Berlin. 1894. B. I, стр. 425 ср. *Mackenzie*. A Manual of Ethics. 1898. Гл. VIII.

[2]) На это могутъ сказать, что и у животныхъ можетъ быть ясное сознаніе того, что слѣдуетъ дѣлать и чего не слѣдуетъ дѣлать, и въ дѣйствительности они способны воздерживаться отъ того или другого дѣйствія, если только выдрессировать ихъ въ этомъ направленіи. Но этотъ фактъ, который, конечно, никто не станетъ отрицать, ровно ничего не доказываетъ, потому что животное можетъ воздерживаться отъ того или другого дѣйствія не потому, что у него есть сознаніе личности, а только изъ воспоминанія могущихъ возникнуть страданій. Животное не можетъ разсуждать такимъ образомъ: „вотъ я собака такая-то, живу у того-то, связана такими-то и такими-то обязанностями, имѣю такое-то и такое-то прошлое и т. п.“. Скорѣе можно сказать, что собака разсуждаетъ такъ: „я знаю, что всякій разъ, какъ я совершала это дѣйствіе, слѣдовало причиненіе мнѣ страданія, по всей вѣроятности, произойдетъ то же самое и въ настоящее время“. Слѣдовательно, фактъ дрессировки отнюдь не говоритъ въ пользу сознанія личности у животныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сознанія свободы.

воля, тамъ непремѣнно должна быть свобода; только воля, обладающая извѣстнымъ признакомъ, можетъ быть названа свободной, такъ что у одного человѣка воля можетъ быть названа болѣе свободной, у другого менѣе. Вполнѣ свободенъ только тотъ человѣкъ, который дѣйствуетъ согласно идеалу, согласно идеѣ своей личности [1]).

Слово свобода въ примѣненіи къ данному случаю хотя и употребляется не въ общепринятомъ смыслѣ, однако, можетъ быть приведено съ нимъ въ согласіе. Если человѣкъ все болѣе и болѣе опредѣляется самимъ собою, своимъ идеаломъ, своею личностью, а не чѣмъ-либо, внѣ его лежащимъ, то это значитъ, что онъ освобождается отъ вліянія внѣшнихъ условій, а опредѣляется все больше и больше своимъ „я". Это значитъ, что онъ становится все болѣе и болѣе свободнымъ.

Свобода человѣка, какъ существа разумнаго, есть его способность опредѣляться къ дѣйствію независимо отъ чувственныхъ побужденій, и кажется, что въ этомъ случаѣ мы можемъ съ полнымъ правомъ употреблять слово свобода: именно оно указываетъ на способность человѣка не дѣлаться зависимымъ отъ внѣшней природы, а опредѣляться лишь внутренними причинами, именно идеей своей личности. Оттого человѣка, который освободился отъ вліянія страстей, мы называемъ человѣкомъ свободнымъ, а человѣка, который подчиняется имъ, мы называемъ рабомъ своихъ страстей. Въ этомъ случаѣ мы имѣемъ истинное примѣненіе слова „свобода", какъ независимость отъ чего-то внѣшняго, принудительнаго и опредѣляемость нашимъ внутреннимъ „я", за которое мы и дѣлаемъ себя отвѣтственными, и благодаря которому мы обладаемъ чувствомъ отвѣтственности.

На это мнѣ могутъ замѣтить слѣдующее: „если вы признаете, что человѣческая воля не безпричинна, что она входитъ въ общую цѣпь міровой причинности, то признаваемая вами свобода есть иллюзія". На это возможное возраженіе я замѣчу, что здѣсь иллюзіи никакой нѣтъ. Вопросъ о свободѣ воли философы обыкновенно неправильно

[1]) Идею нравственной свободы въ русской литературѣ защищалъ проф. *Н. Я. Гротъ*. См. „Труды Моск. Псих. Общ.", „О свободѣ воли". М. 1889 г. Стр. 1—96.

понимали; они думали, что для свободы необходимо, чтобы она не входила въ міровую причинность, а между тѣмъ въ этомъ нѣтъ никакой надобности. Многіе, употребляя въ этомъ случаѣ терминъ иллюзія, хотятъ этимъ какъ бы сказать, что, такъ какъ свобода воли есть иллюзія, какъ бы своего рода обманъ, то человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы возможно скорѣе отрѣшиться отъ этого обмана и признать себя несвободнымъ и, разумѣется, признать всѣ практическія послѣдствія, связанныя съ этимъ признаніемъ. Но это невѣрно вотъ почему. Свобода воли была бы иллюзіей въ томъ случаѣ, если бы воля въ своихъ дѣйствіяхъ должна была казаться намъ независимой отъ всеобщей міровой причинности. Напр., какая-нибудь линія кажется намъ короче, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ; мы говоримъ, что въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ иллюзіей, потому что эта линія должна намъ казаться длиннѣе. Но должна ли воля казаться намъ независимой отъ всеобщей причинности? Воля передъ судомъ самосознанія не должна быть внѣ зависимости отъ міровой причинности. Слѣдовательно, если бы даже научно было доказано, что воля входитъ въ міровую причинность, то изъ этого не слѣдовало бы, что свобода воли есть иллюзія [1]).

Лучшіе философы признавали, что свобода воли соединима съ ея причинностью. Мы уже видѣли, что такъ понималъ свободу, напр., Кантъ. „Неотразимый фактъ, говоритъ Вундтъ, что мы имѣемъ сознаніе свободы, дѣлаетъ невозможнымъ всякій фатализмъ, если мы допустимъ, что даже то сознаніе свободы должно быть признано заключеннымъ въ общую связь причинности. Ибо сознаніе свободы, которое мы носимъ въ себѣ, говоритъ, что мы свободны дѣйствовать безъ внѣшняго или внутренняго принужденія, доходящаго до нашего сознанія, но оно не говоритъ, что мы дѣйствуемъ безъ причины". Точно такимъ же образомъ разсуждаетъ Д. С. Милль, который также признаетъ причинность воли [2]).

[1]) Нужно замѣтить, что такого доказательства полной опредѣленности волевыхъ дѣйствій не существуетъ.

[2]) См. *Wundt*. Vorlesungen über die Menschen u. Thierseele стр. 464. Ср. слѣд. слова *Милля:* „Смѣшеніе идей, которое производитъ то, что подчиненіе волевыхъ дѣйствій человѣка закону причинности кажется несовмѣстнымъ со вмѣняемостью, должно быть признано одной изъ ошибокъ, притомъ словеснаго характера". Examination of S. Hamiltons Philsophy. 1878. Стр. 586.

Легко видѣть, что я признаю свободу человѣка и въ то же время нахожу возможнымъ допустить, что человѣческія дѣйствія подчинены закону причинности; короче сказать, я присоединяюсь ко взгляду тѣхъ, которые считаютъ возможнымъ совмѣщеніе свободы и необходимости.

Литература.

Милль. Изслѣдованіе философіи Гамильтона. Спб. 1867.
Милль. Система Логики. Кн. 3-я гл. 5-я.
Шопенгауэръ. О свободѣ воли. Спб. 1888.
Вундтъ. Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ. 1894. Лекц. XXIX.
Ланге. Исторія матеріализма. т. II, отд. III (о моральной статистикѣ).
Риль. Основы науки и метафизика. М. 1887.
Дробишъ. Нравственная статистика. Спб. 1867.
Некрасовъ П. А. Философія и логика науки о массовыхъ проявленіяхъ человѣческой дѣятельности. М. 1902. (Содержитъ критику ходячихъ воззрѣній на моральную статистику).
Фрестеръ. Свобода воли и нравственная отвѣтственность. М. 1905.
Джемсъ. Зависимость вѣры отъ воли. Спб. 1904.

Отдѣлъ VI.

Философія и религія.

ГЛАВА XXIX.

Понятіе о Богѣ.

Въ первой главѣ мы видѣли, что философія должна рѣшить вопросъ о томъ, что̀ представляетъ собою міръ какъ цѣлое, есть ли онъ что-либо случайное, безсмысленное, нѣчто вродѣ вещи, существованіе которой не имѣетъ никакого смысла, или онъ живетъ, развивается и направляется къ заранѣе намѣченной цѣли. Мы видѣли, что міръ представляетъ собою единое цѣлое, систему, и поэтому можно предположить, что онъ въ своемъ развитіи стремится къ опредѣленной цѣли, поставляемой разумной волей.

Теперь возникаетъ вопросъ, можно ли доказать существованіе разума, поставляющаго цѣли, и каково его отношеніе къ міру?

Философскій вопросъ о томъ, существуетъ ли нѣчто, дающее направленіе міру, жизни вселенной, каковы его свойства и т. п., совпадаетъ съ религіознымъ вопросомъ о томъ, существуетъ ли божество, и какія свойства мы должны ему приписать?

Прежде всего мы разсмотримъ, какія существовали основанія для признанія бытія Бога. Съ древнѣйшихъ временъ философы предлагали „доказательства бытія Бога“, которыя носятъ спеціальныя названія.

Въ средневѣковой философіи существовало доказательство бытія Бога, извѣстное подъ именемъ онтологиче-

скаго. Первоначально оно было предложено *Ансельмомъ Кентерберійскимъ* (1033—1109)[1], а впослѣдствіи было принято *Декартомъ*[2], а также *Лейбницемъ*[3]. Оно сводится къ слѣдующему. Для того, чтобы доказать бытіе Бога, мы должны разсмотрѣть то понятіе Бога, которое находится въ нашемъ сознаніи, и въ самомъ содержаніи этого понятія мы найдемъ доказательство его существованія. Въ самомъ дѣлѣ, каково содержаніе этого понятія? Понятіе о Божествѣ есть понятіе о существѣ всесовершенномъ, это понятіе о такомъ существѣ, выше котораго и представить себѣ ничего нельзя. Но если въ нашемъ умѣ есть понятіе о существѣ наисовершеннѣйшемъ, то такое существо необходимо должно и существовать, потому что, если бы оно существовало только въ нашемъ умѣ, то оно не было бы существомъ всесовершеннымъ, ибо реальное существованіе можетъ быть названо совершенствомъ въ сравненіи съ существованіемъ только въ нашемъ умѣ. Слѣдовательно, въ самомъ понятіи всесовершеннѣйшаго существа уже содержится признаніе его реальнаго бытія. Такимъ образомъ изъ понятія о Богѣ вытекаетъ признаніе реальности его.

Но что сказать о доказательности этого аргумента? Онъ много разъ былъ опровергаемъ, но самое отчетливое доказательство несостоятельности этого аргумента мы находимъ у *Канта*[4]. По онтологическому аргументу, бытіе есть какъ бы признакъ, который можетъ входить въ содержаніе какого-либо понятія или не входить. Если оно необходимо входитъ, то получается понятіе наиреальнѣйшаго существа. Но ошибка этого аргумента заключается, по мнѣнію Канта, въ томъ, что бытіе никогда не можетъ входить въ содержаніе понятія на ряду съ другими признаками. Бытіе не есть предикатъ на ряду съ другими предикатами. Это есть такой признакъ, который мы можемъ придать только пред-

[1]) См. *Ueberweg*. Geschichte der Philosophie. B. II. § 23.

[2]) ***Декартъ***. Метафизическія размышленія (Разм. 3-е). См. также *Kuno-Fischer*. Geschichte d. neuer. Phil. Erster Band, Erster Theil, Zweites Buch. Viertes Capitel.

[3]) ***Куно-Фишеръ***. Лейбницъ, его жизнь, сочиненіе и ученіе. Спб. 1905. Стр. 562—3.

[4]) Разсмотрѣніе доказательствъ относительно бытія Бога находится въ критикѣ чистаго разума: Transcendentale Elementarlehre. Zweiter Theil. Zweite Abth. Zweites Buch. Drittes Hauptstük. Abschnitt 3—6. ***Куно-Фишеръ***. И. Кантъ. Спб. 1901. Стр. 557—568. ***Паульсенъ***. И. Кантъ. Кн. 1-я, отд. 1-й. ***Виндельбандъ***. Философія Канта.

метамъ возможнаго или реальнаго опыта. Бытіе есть данность предмета со всѣми его признаками. Насколько совокупность признаковъ предмета не находится въ зависимости отъ бытія, показываетъ то, что понятіе не лишится ни одного изъ своихъ признаковъ, если его лишить признака бытія, и наоборотъ; если какому-либо понятію придать признакъ бытія, то его содержаніе совсѣмъ не увеличится. Сто „дѣйствительныхъ“ талеровъ имѣетъ не большее содержаніе, чѣмъ сто возможныхъ. Изъ этого ясно, что реальный предметъ и мыслимый или возможный въ логическомъ отношеніи совершенно другъ съ другомъ тождественны. Поэтому у насъ въ умѣ можетъ находиться понятіе наиреальнѣйшаго существа, но изъ этого не слѣдуетъ, что оно должно быть реальнымъ; оно можетъ оставаться только возможнымъ, только мыслимымъ. Другими словами, изъ содержанія понятія никакъ нельзя заключить къ реальности этого понятія[1]).

Космологическое доказательство бытія Бога исходитъ изъ того, что мы для всякаго явленія ищемъ соотвѣтствующую ему причину. Если мы, напримѣръ, нашли причину какого-либо явленія, то мы будемъ искать причину этой найденной причины и т. д. Такое исканіе причинъ могло бы продлиться до безконечности, потому что умъ человѣческій можетъ остановиться въ своихъ исканіяхъ причинъ только тогда, когда имъ найдена такая причина, для которой уже не существуетъ причины, которая въ этомъ смыслѣ является causa sui[2]). Эта послѣдняя причина и есть собственно абсолютная причина міра или Божество. Въ этомъ доказательствѣ мы приходимъ къ безусловному отъ признанія условнаго, мы приходимъ къ признанію необходимаго отъ признанія случайнаго. Если существуетъ нѣчто, обусловленное другимъ, то должно быть существо, которое не зависитъ отъ другихъ и которое существуетъ необходимо. Это тотъ аргументъ, который Лейбницъ назвалъ argumentum a contingentia mundi[3]).

Этотъ аргументъ также былъ отвергнутъ Кантомъ. Именно онъ находилъ, что понятіе причинности въ этомъ доказательствѣ выходитъ за предѣлы опыта и примѣняется къ міру трансцендентному, между тѣмъ, какъ оно по су-

[1]) На недостаточность этого Кантовскаго опроверженія указываетъ ***Паульсенъ*** И. Кантъ. Кн. 1-я, отд. 1-й.

[2]) Т. е. причина самой себя.

[3]) Т. е. аргументъ отъ случайности міра.

ществу можетъ быть примѣняемо только къ міру опыта. Если для міра опыта справедливо, что все случайное должно имѣть причину, то для міра, взятаго въ цѣломъ, можетъ быть совсѣмъ несправедливо, что оно должно имѣть трансцендентную причину. Поэтому тѣ, которые пользуются этимъ аргументомъ, дополняютъ его слѣдующимъ разсужденіемъ: абсолютно необходимое существо, т. е. причина всего случайнаго, должно представлять собою совокупность всей реальности, необходимое существо должно быть наиреальнѣйшимъ существомъ. Но если обратить это предложеніе, то мы получимъ предложеніе: „то существо, которое есть совокупность всей реальности, существуетъ абсолютно необходимо", а это предложеніе представляетъ собою собственно онтологическій аргументъ, несостоятельность котораго мы уже видѣли выше.

Физико-теологическое или телеологическое доказательство бытія Бога исходитъ изъ факта цѣлесообразности устройства природы. Повсюду въ природѣ мы усматриваемъ цѣлесообразность. Эта послѣдняя совершенно чужда предметамъ природы, если они взяты сами по себѣ. Слѣдовательно, мы должны допустить существо разумное, которое и производитъ эту цѣлесообразность [1]).

Кантъ находилъ, что, если бы этотъ аргументъ имѣлъ доказательный характеръ, то онъ доказывалъ бы только, что есть разумное существо, которое придаетъ порядокъ міру, но этимъ не доказывалось бы, что это существо должно быть также и творцомъ міра. Поэтому физико-теологическое доказательство нужно дополнить космологическимъ и сказать, что то существо, которое мы признаемъ, есть причина содержанія міра; оно должно быть существомъ, совершенство котораго соотвѣтствуетъ совершенству міра. На это можно возразить, что въ мірѣ не существуетъ никакого абсолютнаго совершенства, а потому причина міра должна быть признана очень совершенной, но не абсолютно совершенной. Для того, чтобы получить понятіе наисовершеннѣйшаго существа, мы должны отъ случайности эмпирическаго бытія перейдти къ признанію необходимости первой причины, а отсюда къ понятію всереальнѣйшаго существа. Такимъ образомъ физико-теологическое доказательство чрезъ космологическое приходитъ къ онтологическому. Такъ

[1]) См. *Kant*. l. c.

какъ обѣ послѣднія отвергаются, то отвергаются и физико-теологическое.

Наконецъ, сущность моральнаго доказательства бытія Бога заключается въ слѣдующемъ.

Въ насъ имѣется моральный законъ, который содержитъ въ себѣ абсолютное требованіе. Этотъ законъ вслѣдствіе такого своего характера можетъ получить начало только отъ абсолютнаго бытія. Слѣдовательно, это послѣднее, или Богъ, долженъ существовать [1]). Одинъ изъ видовъ моральнаго доказательства мы видѣли выше при изложеніи моральной системы Канта. По *Канту*, необходимо постулировать бытіе Бога для того, чтобы примирить противорѣчіе, существующее между добродѣтелью и счастьемъ. Именно для того, чтобы между добродѣтелью и счастьемъ могло установиться гармоническое отношеніе, нужно допустить весьма справедливое существо, которое устанавливало бы эту гармонію. Вѣра въ такого міроуправителя является въ то же время вѣрой въ моральный порядокъ міра [2]). По *Фихте*, понятіе Бога и понятіе нравственнаго міропорядка тождественны. Мы вѣримъ въ существованіе этого послѣдняго потому, что съ тѣмъ настроеніемъ, которое вызывается предписаніемъ нравственнаго закона, необходимо связывается убѣжденіе, что это предписаніе должно быть выполнимо. Вѣра въ выполнимость нравственнаго закона собственно есть вѣра въ нравственный міропорядокъ. Міръ есть не что иное, какъ видъ нашего собственнаго внутренняго дѣянія, осуществляющагося по законамъ разума. Вслѣдствіе этого законы міра не могутъ стать въ противорѣчіе съ повелѣніями долга. Это и является содержаніемъ истинной вѣры. „Моральный порядокъ есть именно „божество", существованіе котораго мы и допускаемъ". Этотъ порядокъ есть собственно Богъ. Только основываясь на моральномъ настроеніи, можно доказать бытіе Бога. Атеизмъ, по Фихте, имѣетъ своей причиной отсутствіе моральнаго настроенія [3]).

Мы пока не будемъ разсматривать, въ какой мѣрѣ эти аргументы, касающіеся бытія Божія, могутъ считаться доказательными; разсмотримъ ближе вопросъ объ отношеніи

[1]) *Чичеринъ*. Основаніе Логики и метафизики, стр. 311—312.
[2]) См. выше. 384—5.
[3]) *Fichte's*. Werke. Fünfter Band. Uber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregirung. 177—189.

Бога къ міру. Здѣсь возможны три точки зрѣнія: пантеизмъ, деизмъ и теизмъ.

Пантеизмъ—это тотъ видъ ученія о Богѣ, который отождествляетъ понятіе Бога съ понятіемъ вселенной, причемъ, разумѣется, это отождествленіе можетъ быть различнымъ. Оно можетъ быть полнымъ. Напримѣръ, у древнихъ элейцевъ, когда они предполагали, что Богъ и сущее одно и то же, такъ какъ у нихъ помимо сущаго ничего не существовало. Полное отождествленіе мы находимъ у матеріалистовъ, такъ какъ для нихъ природа и Богъ тождественныя понятія.

Самымъ выдающимся пантеистомъ въ исторіи философіи нужно считать *Спинозу*.

По ученію *Спинозы,* существуетъ одна абсолютная субстанція, которую онъ называетъ также Богомъ. Эта субстанція, какъ мы видѣли, становится для насъ познаваемой въ двухъ аттрибутахъ, именно мышленіи и протяженности. Но эти аттрибуты только для нашего познанія представляются различными, въ сущности же они представляютъ одно и тоже, потому что абсолютная субстанція въ одно и то же время и мыслящая, и протяженная. Что касается единичныхъ вещей, то онѣ не представляютъ чего-либо самостоятельнаго, а суть извѣстнаго рода видоизмѣненія, модификаціи абсолютной субстанціи, или, какъ ихъ Спиноза называетъ, онѣ суть модусы абсолютной субстанціи. То, что мы называемъ душами, суть модусы божественнаго мышленія; то, что мы называемъ тѣлами, суть модусы божественной протяженности. Отношеніе между субстанціей и модусомъ таково же, какъ и отношеніе между вещью и свойствами, принадлежащими этой вещи. Существованіе отдѣльныхъ вещей, модусовъ субстанціи, есть видимость. Истинная реальность принадлежитъ только субстанціи.

Мы уже видѣли [1]), что, по ученію Спинозы, міровыя явленія не представляютъ собою системы цѣлей. Всѣ явленія мы должны разсматривать только съ точки зрѣнія причинности: они всѣ съ необходимостью вытекаютъ изъ сущности Бога.

Но какъ мы должны понимать сущность Бога?

Чтобы вещи вообще могли быть понятны, онѣ должны быть выведены изъ одной первопричины. Должна, слѣдовательно, существовать такая первая причина, которая не зависитъ ни отъ чего другого. Ее Спиноза называетъ causa sui. „Подъ causa sui, говоритъ Спиноза, я понимаю то, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе, или то, природа чего не можетъ быть мыслима иначе, какъ только существующей“. Съ другой стороны, то, что существуетъ само въ себѣ, и то, что понимается само по себѣ, Спиноза называетъ субстанціей. Этому понятію субстанціи именно соотвѣтствуетъ понятіе causa cui. Субстанція не существуетъ чрезъ что-либо другое, она ничѣмъ другимъ не обусловливается. Она обусловливалась бы чѣмъ-либо другимъ только въ томъ случаѣ, если бы она чѣмъ-нибудь ограничивалась. Она ничѣмъ не ограничивается, она вполнѣ безгранична и безконечна: она есть ens absolute infinitum (сущность абсолютно безконечная). Понятіе субстанціи тождественно съ понятіемъ Бога.

[1]) См. выше. 210—11.

Все, что существуетъ, существуетъ въ себѣ или въ другомъ. То, что существуетъ въ себѣ, называется субстанціей, то, что существуетъ въ другомъ, называется модусомъ. Поэтому все есть или субстанція, или модусъ. Кромѣ Бога, не существуетъ никакой субстанціи, внѣ субстанціи не существуетъ никакихъ модусовъ: внѣ субстанціи и модусовъ ничего не существуетъ. Отсюда слѣдуетъ, что внѣ Бога вообще ничего не можетъ существовать. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ. Если все находится въ Богѣ, то всѣ вещи должны слѣдовать изъ необходимости Божеской природы; онѣ слѣдуютъ изъ сущности Бога. Поэтому Богъ есть причина всѣхъ вещей. Но такъ какъ всѣ вещи находятся въ немъ, то онъ есть внутренняя (имманентная) причина, а не внѣшняя. Онъ есть необходимая причина всѣхъ вещей. Изъ безконечной сущности Бога все произошло необходимо точно такимъ же образомъ, какъ изъ сущности треугольника необходимо слѣдуетъ, что его три угла равняются двумъ прямымъ. Т. е. какъ изъ сущности треугольника не можетъ получиться иной суммы, кромѣ суммы, равной двумъ прямымъ, такъ и изъ сущности Бога могъ получиться только тотъ порядокъ вещей, который мы усматриваемъ въ дѣйствительности.

Внѣ Бога не существуетъ ничего, отъ чего онъ долженъ былъ бы себя отличать. Безконечная сущность не допускаетъ никакихъ ограниченій. Безъ ограниченія не существуетъ никакого саморазличенія, не существуетъ никакого „я“, а

слѣдовательно, индивидуальности и личности. Поэтому Богъ Спинозы долженъ быть понимаемъ, какъ безконечное и неопредѣленное существо, а слѣдовательно, какъ безличное существо. Богу нельзя приписать также разума и воли. Если же Богу не присущи разумъ и воля, то онъ не обладаетъ способностью ставить цѣли и дѣйствовать согласно цѣлямъ. Если Богъ не дѣйствуетъ согласно своей волѣ, то міръ не есть продуктъ Божеской воли, онъ не есть твореніе Бога. Такъ какъ внѣ Бога ничего нѣтъ, то природа и Богъ одно и тоже. У Спинозы мы постоянно находимъ отождествленіе „Богъ или природа" (Deus sive natura). Отмѣтимъ, что, по Спинозѣ, Богъ имманентенъ природѣ, а не трансцендентенъ ей [1]).

Подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Спинозы находились представители новѣйшаго пантеизма, именно Шеллингъ и Гегель. По *Шеллингу,* все то, что мы называемъ субъективнымъ и объективнымъ, духовнымъ и матеріальнымъ, по существу представляетъ собой проявленіе одной и той же сущности. Эта сущность или основа міра называется у Шеллинга абсолютомъ или, что то же, Богомъ. Кромѣ абсолюта, ничего не существуетъ; абсолютъ не есть первая причина вселенной, но сама вселенная [2]).

Ученіе *Гегеля* нѣсколько отличается отъ ученія Шеллинга. У Шеллинга природа и духъ взаимно другъ другу соподчиняются; и то, и другое является равноцѣннымъ проявленіемъ одной и той же абсолютной субстанціи, у Гегеля же духъ стоитъ надъ природой, природа подчинена духу. Кромѣ того, абсолютъ есть не только субстанція, какъ какая-либо покоющаяся основа, но онъ есть субстанція движущаяся, развивающаяся. Онъ въ этомъ смыслѣ есть субъектъ или духъ. Этотъ духъ въ своемъ развитіи переживаетъ три стадіи. Въ первой стадіи форма существованія духа можетъ быть обозначена, какъ существованіе въ самомъ себѣ (an sich); затѣмъ этотъ духъ переходитъ въ ту форму существованія, которую можно назвать „инобытіемъ". Это именно существованіе въ видѣ природы. Затѣмъ духъ начинаетъ существовать для себя (für sich), т. е. начинаетъ сознавать себя. Такимъ образомъ духъ существуетъ сначала

---

[1]) ***Спиноза.*** Этика. Кн. 1-я.

[2]) ***Куно-Фишеръ.*** Шеллингъ. Спб. 1905.

какъ разумъ; потомъ, какъ природа; наконецъ, какъ живой духъ [1]). Абсолютъ, міровой духъ или, что то же, Богъ, по Гегелю, является первоначально безсознательнымъ. Онъ становится сознательнымъ въ сознаніи отдѣльныхъ индивидуумовъ или въ духовной работѣ человѣчества. Божественное самосознаніе осуществляется при помощи конечнаго сознанія. Такимъ образомъ Богъ, по Гегелю, первоначально существовалъ, какъ Богъ, но въ то же время, какъ абсолютно безсознательное. Онъ не имѣетъ никакого другого сознанія, кромѣ конечнаго сознанія, которое существуетъ въ мірѣ явленій. Потому Гегель долженъ былъ признать, что Богъ по существу есть результатъ извѣстнаго процесса развитія, что онъ только въ концѣ процесса развитія является тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ [2]).

Но что сказать о пантеизмѣ? Кажется, что онъ имѣетъ собственно атеистическій характеръ, потому что для него Богъ и вселенная одно и то же. Пентеизмъ въ этомъ смыслѣ не есть ученіе о Богѣ. То понятіе о Богѣ, которое мы находимъ въ пантеизмѣ, не соотвѣтствуетъ истинному понятію о Богѣ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, мы должны найдти истинное опредѣленіе понятія Бога. Мы должны разсмотрѣть то употребленіе этого понятія, которое мы находимъ въ реально существующихъ религіозныхъ системахъ, мы должны исходить изъ религіознаго сознанія человѣчества. Если мы это сдѣлаемъ, то увидимъ, что Богъ мыслится, какъ существо живое, личное, одаренное волей и разумомъ, и поставляющее опредѣленныя цѣли. Эти признаки являются существенными для понятія Божества. Какъ же относится къ этому понятію, напримѣръ, пантеизмъ Спинозы? Онъ его не признаетъ. Для него Богъ—это безконечная субстанція. Онъ не дѣйствуетъ согласно волѣ, а дѣйствуетъ въ силу необходимости своей природы. Богъ не ставитъ никакихъ цѣлей въ силу той же самой причины. Поэтому пентеизмъ, отрицающій за Божествомъ всѣ тѣ суще-

---

[1]) См. *Falkenberg.* Geschichte der neueren Philos. Kap. XIII. 1.

[2]) См. *Drews.* Deutsche Speculation seit Kant. B. I. 274—80. Ср. также ***Четвериковъ.*** О Богѣ, какъ личномъ существѣ. 121. По мнѣнію этого автора, у Гегеля есть мѣста, которыя доказываютъ, что абсолютное прежде всякого развитія дано было во всей своей цѣлости; оно съ самаго начала было личнымъ духомъ; оно было личнымъ прежде всякаго времени. См. также ***Куно-Фишеръ.*** Гегель. Спб. 1901—4.

ственныя свойства, которыя ему приписываются религіознымъ сознаніемъ, долженъ быть признанъ атеизмомъ [1]).

То же самое слѣдуетъ сказать и относительно современнаго пантеизма *Паульсена*. По Паульсену [2]), дѣйствительность есть единое существо; отдѣльныя вещи не имѣютъ абсолютной самостоятельности, онѣ имѣютъ свое бытіе и сущность во всеединомъ, котораго онѣ составляютъ болѣе или менѣе самостоятельные члены. Дѣйствительность, какъ цѣлое, независима отъ внѣшней силы. Ея движеніе можетъ быть построено только, какъ самопроизвольное движеніе изнутри; внѣ дѣйствительности не существуетъ никакой силы, которая могла бы сообщить ей это движеніе въ видѣ толчка. Что касается отношенія единичнаго духа ко всеобщему духу, то его можно представить по схемѣ того отношенія, въ которомъ стоятъ къ единичному духу его отдѣльные моменты. Подобно тому, какъ въ индивидуальной душевной жизни отдѣльныя чувства, стремленія, мысли являются членами извѣстнаго цѣлаго, такъ и душевная жизнь отдѣльнаго индивидуума является членомъ во всеобъемлющей связи жизни Бога. Этимъ у нея не отнимается самостоятельность, конечно, относительная. Не трудно при такомъ представленіи понять и безсмертіе души. Именно можно было бы допустить, что душа пребываетъ въ качествѣ неуничтожаемаго элемента Божеской жизни и сознанія, и ничто не мѣшало бы думать, что она сохраняетъ внутри цѣлаго относительную самостоятельность и единство. Пантеистическій характеръ ученія Паульсена очевиденъ [3]).

Но совмѣстимъ ли пантеизмъ съ религіознымъ настроеніемъ? Паульсенъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. Для религіознаго чувства Паульсенъ считаетъ существен-

---

[1]) См. *Введенскій*. „Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы". (Вопросы философіи и психологіи № 37). Ср. также возраженія на эту статью *Вл. С. Соловьева*. Сочиненія т. VIII-й. Ст. Понятіе о Богѣ.

[2]) Введеніе въ философію. Кн. 1-я. Гл. 2-я. 8, 9.

[3]) Въ отличіе отъ Паульсена *Вундтъ* долженъ быть признанъ панентеистомъ. Онъ представляетъ нѣчто среднее между пантеистомъ и теистомъ. Основа міра не можетъ быть мыслима вполнѣ отрѣшенной отъ мірового содержанія. Она можетъ быть противопоставляема ему, какъ принципъ мірового развитія, но она никогда не можетъ быть признана, какъ нѣчто внѣшнее для этого развитія. Богъ есть міровая воля, которой причастны отдѣльныя воли. Міровое развитіе есть раскрытіе божественной воли и дѣйствія. Богъ не тождественъ съ міромъ, какъ съ суммой отдѣльныхъ волевыхъ единицъ, но онъ есть высшее синтетическое единство, есть личность высшаго порядка. (См. его System d. Philos. 433. См. *Koenig*. Wundt's Philosophie стр. 209).

нымъ чувства смиренія и упованія, страха Божьяго и надежды на Бога. Смиреніе есть ощущеніе малаго передъ великимъ, конечнаго передъ безконечнымъ. Упованіе—увѣренность, что безконечное не только велико свыше всѣхъ предѣловъ и всемогуще, но и благо. Вѣра христіанская есть непосредственная и живая увѣренность сердца въ существованіи блага и его значенія въ дѣйствительности. Такая вѣра, по Паульсену, вполнѣ совмѣстима съ пантеистическимъ представленіемъ дѣйствительности. Обыкновенно утверждаютъ, что съ религіей совмѣстимо лишь одно представленіе о мірѣ, именно представленіе теизма, поставляющаго Бога какъ существо, отдѣльное отъ міра. Богу яко бы присуща личность, природѣ же или вселенной таковая не присуща. Все различіе, такимъ образомъ, между пантеизмомъ и теизмомъ заключается въ томъ, что, по теизму, Богу присуща личность, а по пантеизму, личность не присуща Богу.

Паульсенъ думаетъ, что Богу нельзя приписать личности [1]). Опредѣленіе Бога посредствомъ личности онъ считаетъ недопустимымъ потому, что понятіе это слишкомъ тѣсно для безконечной полноты и глубины его существа. Пантеизмъ могъ бы назвать Бога сверхличнымъ существомъ. По мнѣнію Паульсена, пантеизмъ есть извѣстное лишь космологическое представленіе, которое человѣкъ можетъ себѣ составить о дѣйствительности. Для религіознаго же чувства это представленіе не имѣетъ значенія; истинную сущность міра человѣкъ постигаетъ при помощи непосредственнаго религіознаго чувства.

Такимъ образомъ, по Паульсену, религіозное постиженіе міра совершенно отлично отъ философскаго. Въ этомъ взглядѣ безмолвно допускается, что Богъ пантеизма не можетъ удовлетворять религіозное сознаніе, и дѣйствительно, нужно думать, что только пониманіе Бога, какъ личнаго существа, можетъ удовлетворить его [2]). Допущеніе личности Бога является необходимымъ потому, что для религіознаго сознанія общеніе съ основой міра возможно только въ томъ случаѣ, если Богъ является личнымъ существомъ.

---

[1]) По *Гартману* также понятіе личности и понятіе абсолютности суть понятія, исключающія другъ друга. См. его Philosophie des Unbewussten. 1872. II. 189–191.

[2]) Опредѣленіе пантеизма вообще см. *Лопатинъ*. Положительныя задачи философіи ч. 1-я стр. 184.

Религіозное чувство необходимо требуетъ признанія Бога, какъ живой личности, находящейся въ постоянномъ общеніи съ человѣкомъ.

Но если бы это было единственнымъ основаніемъ для признанія личности Бога, то его было бы недостаточно. Нѣтъ ли еще какихъ-нибудь теоретическихъ основаній для допущенія личности Бога? Предшествующее изложеніе космологической проблемы, какъ кажется, даетъ достаточныя основанія для признанія личности Бога.

Мы видѣли, что міръ представляетъ собою единое цѣлесообразное цѣлое. Для объясненія цѣлесообразности міра необходимо признать участіе въ міровой жизни разумной воли, поставляющей цѣли и стремящейся къ ихъ осуществленію. Эта разумная воля должна являться первопричиной міра. Въ качествѣ первопричины міра она должна имѣть абсолютный характеръ, въ противоположность всему относительному въ эмпирической области. Такимъ образомъ мы должны признать, что въ мірѣ господствуетъ абсолютный разумъ. Разумъ и воля, эмпирически намъ извѣстныя, необходимо принадлежатъ существу, обладающему личностью: они объединяются при помощи единой субстанціи. Индивидуальное сознаніе въ извѣстныхъ намъ формахъ обладаетъ характеромъ субстанціальной личности. Отсюда вполнѣ понятный выводъ, что и на высшихъ ступеняхъ проявленія разума и воли мы должны признать существованіе личности. Личность присуща и Божественному разуму, но, конечно, въ наиболѣе совершенной формѣ.

Признаніе Бога личнымъ существомъ мы находимъ въ тѣхъ религіозныхъ ученіяхъ, которыя называются деизмомъ и теизмомъ.

Деизмъ признаетъ, что Божество находится внѣ міра, что оно создало этотъ міръ, но этотъ міръ имъ устроенъ настолько совершеннымъ, что ему нѣтъ никакой надобности вмѣшиваться въ дальнѣйшій ходъ міровой жизни, да это противорѣчило бы его совершенству, потому что, если есть необходимость вмѣшиваться въ жизнь міра, значитъ онъ устроенъ очень несовершенно. Послѣдователями деизма въ XVIII вѣкѣ были *Вольтеръ, Руссо* и др. [1]).

[1]) Критику деизма см. у *Кудрявцева*. Начальныя основанія философіи. Стр. 214.

Теизмъ признаетъ совершенное отличіе міра отъ Бога, признаетъ его относительную самостоятельность, но, по теизму, въ отличіе отъ деизма, Богъ не только создалъ міръ, но постоянно принимаетъ участіе въ жизни міра. Въ христіанскомъ теизмѣ постоянное участіе Творца въ сотворенномъ имъ мірѣ называется Промысломъ. Творецъ міра стремится къ сохраненію созданнаго имъ міра и равнымъ образомъ къ управленію міромъ и къ содѣйствію разумнымъ существамъ въ ихъ свободномъ стремленіи къ выполненію своего назначенія [1]).

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, различное пониманіе отношенія Божества къ міру, а также различныя доказательства бытія Божія. Мы видѣли, что, по Канту, эти доказательства съ логической точки зрѣнія оказываются совершенно неудовлетворительными. Но если бы въ самомъ дѣлѣ эти доказательства оказались неудовлетворительными съ логической точки зрѣнія, то можно ли было бы утверждать, что идея Божества на этомъ основаніи должна также считаться ложной, нереальной, т. е. такой, которой ничто дѣйствительное не соотвѣтствуетъ.

Для разрѣшенія этого вопроса мы разсмотримъ вкратцѣ происхожденіе идеи Бога съ точки зрѣнія психологической. Какимъ образомъ въ нашемъ сознаніи возникаетъ идея Бога, такъ ли, какъ идея о вещахъ вообще или какимъ-либо инымъ способомъ?

Декартъ находилъ, что эта идея получается не изъ внѣшняго опыта, а имѣетъ врожденный характеръ, и это обстоятельство показываетъ, что она имѣетъ своей причиной Бога. Декартъ разсуждалъ слѣдующимъ образомъ. Идея Бога есть идея о существѣ всесовершенномъ. Но можетъ ли такую идею въ моемъ умѣ породить міръ, который представляетъ совокупность вещей несовершенныхъ? Если принять во вниманіе то положеніе, что въ дѣйствіи никогда не можетъ содержаться больше, чѣмъ въ причинѣ, то легко понять, какой отвѣтъ можно дать на этотъ вопросъ. Конечно, мы этой идеи не можемъ получить изъ міра чувственнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если у насъ въ умѣ есть идея абсолютно совершеннаго существа, то эта идея должна порождаться такой причиной, которая содержитъ въ себѣ абсолютное совершенство. Это и есть именно Богъ. Богъ есть причина

[1]) *Кудрявцевъ*. 1. с. 229.

этой идеи во мнѣ. Эта идея предвложена въ мою душу Богомъ. Изъ этого разсужденія ясно, что идея Бога возникла во мнѣ не такъ, какъ возникаютъ идеи о внѣшнихъ предметахъ [1]).

По теоріи т. н. *мистическаго* воспріятія Божества способъ познанія Бога имѣетъ особенный характеръ, отличный отъ познанія другихъ вещей. По этой теоріи, мы познаемъ Бога потому, что онъ оказываетъ постоянное *воздѣйствіе* на нашъ духъ. Разумомъ мы не можемъ познать безусловнаго, потому что разумъ вращается исключительно въ сферѣ условнаго и конечнаго. Поэтому единственный источникъ познанія Бога есть способность *непосредственнаго созерцанія божества*. Въ мистицизмѣ, такимъ образомъ, непостижимое разсудкомъ постижимо при помощи внутренняго чувства. Бытіе Бога не можетъ быть доказано, но зато оно вполнѣ доступно для непосредственнаго воспріятія. По *Кудрявцеву,* идея о Богѣ необходимо предполагаетъ дѣйствіе на нашъ духъ соотвѣтствующаго своему содержанію фактора; она можетъ возникать въ насъ подъ воздѣйствіемъ на нашъ духъ самого божества. Это постоянное возможное воздѣйствіе на нашъ духъ подобно воздѣйствію внѣшняго окружающаго насъ бытія [2]).

Въ новѣйшей русской литературѣ эта мысль нашла себѣ выраженіе въ теоріи *Вл. Соловьева,* по мнѣнію котораго Богъ прямо ощущается. „Дѣйствительность божества не есть выводъ изъ религіознаго ощущенія, а содержаніе этого ощущенія,—то самое, что ощущается. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала, и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ больше. Но оно есть, и значитъ есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ, значитъ Онъ есть*“ [3]). Это ощущеніе присуще не всѣмъ людямъ. Этимъ объясняется то, что одни люди болѣе религіозны, а другіе менѣе. Именно, у однихъ это внутреннее чувство, которое можетъ быть названо религіознымъ чувствомъ, развито болѣе, у другихъ менѣе. Одни болѣе вос-

---

[1]) *Декартъ.* Метафиз. размышленія (Разм. 3-е).

[2]) См. *Свѣтловъ.* Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ. Стр. 131. Ср. съ этимъ *Чичеринъ.* Основанія логики и метафизики. М. 1894, стр. 348—9.

[3]) „Оправданіе добра“ стр. 179 (въ собраніи сочиненій). Ср. также „о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева“ *А. И. Введенскаго* въ его „Философскихъ очеркахъ“. Спб. 1901.

пріимчивы, а другіе менѣе. Такимъ образомъ, по теоріи мистическаго воспріятія, идея Бога является продуктомъ непосредственнаго дѣйствія Бога на *внутреннее* чувство, подобно тому, какъ представленіе о вещахъ является продуктомъ воздѣйствія этихъ послѣднихъ на *внѣшнія* чувства. Богъ является предметомъ непосредственнаго воспріятія. Онъ, такъ сказать, „чувствуется“ или „ощущается“.

Здѣсь мы имѣемъ примѣръ двухъ различныхъ объясненій происхожденія идеи Бога (теоріи врожденности и теоріи мистическаго воспріятія). Разсмотримъ ближе содержаніе идеи Бога.

Идея Бога для человѣка не есть только идея, т. е. предметъ познанія, а она въ то же время есть извѣстнаго рода *чувство*, происходящее вслѣдствіе стремленія человѣка стать въ извѣстное отношеніе къ сверхчувственному существу, основѣ міра и жизни. Едва ли можно лучше описать „религіозное чувство“, чѣмъ если мы скажемъ словами *Шлейермахера,* что оно есть *чувство зависимости* отъ чего-то непостижимаго, непонятнаго. Несмотря однако на то, что основа міра представляетъ собою нѣчто непонятное, умъ человѣка не можетъ успокоиться на такомъ признаніи, а дѣлаетъ попытки мыслить эту основу, представить ее совершенно опредѣленнымъ, нагляднымъ образомъ, но на самомъ дѣлѣ это представленіе неосуществимо: наглядное представленіе Бога приводитъ къ противорѣчіямъ.

Когда мы разсматриваемъ эмпирически данныя намъ явленія, то мы говоримъ, что они находятся въ причинномъ отношеніи другъ къ другу въ томъ случаѣ, если одно явленіе слѣдуетъ за другимъ во времени по опредѣленному правилу. Въ эмпирически данныхъ явленіяхъ каждая причина должна быть въ то же время дѣйствіемъ другой причины. Но когда мы покидаемъ эмпирическій міръ и начинаемъ мыслить о мірѣ въ цѣломъ, то мы должны допустить такую причину, которая уже не можетъ быть дѣйствіемъ другой причины, которая можетъ быть только дѣйствіемъ самой себя и которая поэтому называется causa sui. Такая причина, имѣющая абсолютный характеръ, не можетъ нами мыслиться, но можетъ *только постулироваться*.

Всѣмъ эмпирически даннымъ вещамъ и явленіямъ мы приписываемъ формы *пространства и времени*. Мы ихъ мыслимъ находящимися въ опредѣленномъ пространствѣ или совершающимися въ опредѣленные моменты времени.

Къ предмету религіознаго чувства, какъ къ сверхчувственному, мы не можемъ примѣнить этихъ формъ: мы его мыслимъ безъ пространства и безъ времени; или это мы еще выражаемъ такимъ образомъ, что божество вездѣсуще и вѣчно. Но и эти свойства можно только постулировать: они не могутъ быть предметомъ представленія.

Предметъ религіознаго чувства представляется намъ, какъ абсолютная причина всего существующаго. Подъ божественной личностью мы понимаемъ личность, которая является причиной всего того, что мы считаемъ цѣннымъ, высшимъ, лучшимъ и совершеннымъ. Въ этомъ смыслѣ мы ему приписываемъ „мудрость“, „благость“, „любовь“ и „справедливость“. Но вѣдь, какъ абсолютная причина всего существующаго, Богъ долженъ быть причиной и зла въ мірѣ. Но представленіе Бога, какъ причины зла, приводитъ мысль, по крайней мѣрѣ, непосредственную, въ замѣшательство [1]).

Въ виду того, что предметъ религіознаго чувства не можетъ быть освобожденъ отъ только что указанныхъ противорѣчій, мы должны его признать недоступнымъ для полнаго пониманія. Въ этомъ смыслѣ онъ является идеей, которая не можетъ быть вполнѣ постигнута познаніемъ. Но такъ какъ въ нашемъ религіозномъ сознаніи она является въ болѣе или менѣе опредѣленной формѣ, то изъ этого слѣдуетъ, что она постигается инымъ путемъ, именно, по предположенію, путемъ вѣры. Если въ постиженіи божества мы поставлены въ необходимость замѣнить знаніе вѣрой, то спрашивается, въ какой мѣрѣ такая замѣна можетъ считаться оправданной? Такой вопросъ въ данномъ случаѣ является вполнѣ законнымъ, потому что мы вѣдь должны дать отвѣтъ на вопросъ, соотвѣтствуетъ ли какая-нибудь реальность идеѣ Бога? Существованіе этой реальности должно быть доказано, но такъ какъ доказательство является предметомъ только знанія, то, очевидно, что, вводя понятіе вѣры вмѣсто знанія, мы подразумѣваемъ, что здѣсь не можетъ быть рѣчи о доказательствѣ. Но какое же мы имѣемъ право на такую замѣну?

---

[1]) О другихъ противорѣчіяхъ см. *Виндельбандъ*. Прелюдіи. Стр. 278—299 и *Гёффдингъ*. Философія религіи. 1—93.

Литература.

Кудрявцевъ. В. Религія, ея сущность и происхожденіе. М. 1871.
Кудрявцевъ. В. Начальныя основанія философіи. М. 1901.
Чичеринъ. Наука и религія. М. 1879.
Соловьевъ. Собраніе сочиненій. Спб. 1901—1905, въ особенности т. III „Чтенія о богочеловѣчествѣ“.
Лопатинъ. Положительныя задачи философіи. Ч. 1-я. М. 1886.
Свѣтловъ. Опытъ апологетическаго изложенія прав. христ. вѣроученія т. I. Кіевъ. 1899.
Введенскій. Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе. М. 1891.
Линицкій. Пособіе къ изученію вопросовъ философіи. 1892.
Четвериковъ. О Богѣ, какъ личномъ существѣ. Кіевъ. 1905.
Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. Dritte Aufl. 1894.
Лотце. Микрокозмъ. М. 1886.
Pfleiderer. Religionsphilosophie. B. I. 1893 и B. II. 1896.
Hartmann. Religionsphilosophie. 1888.
James. The varietis of Religious experience. 1903.
Несмѣловъ. Наука о человѣкѣ т. I. 1898.
Гёффдингъ Философія религіи. Спб. 1903.

ГЛАВА XXX-я.

Знаніе и вѣра.

Чтобы отвѣтить на вопросъ, поставленный въ концѣ прошлой главы, намъ необходимо разсмотрѣть вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію. Это отношеніе можно понимать различнымъ образомъ. Или можно думать, что вѣра и знаніе не противорѣчатъ другъ другу; или можно допускать, что они исключаютъ другъ друга: то, что нами познается, не должно быть предметомъ вѣры; то, что является предметомъ вѣры, не можетъ быть предметомъ знанія. Отношеніе между вѣрой и знаніемъ можно понимать также и такимъ образомъ, что вѣра есть низшій видъ постиженія истины, что она можетъ имѣть мѣсто только тогда, когда постиженіе при помощи знанія оказывается невозможнымъ. Наконецъ, можно сказать, что изъ двухъ видовъ постиженія истины предпочтеніе слѣдуетъ отдать постиженію при помощи вѣры.

Прежде всего мы разсмотримъ тотъ взглядъ, по которому вѣра и знаніе суть двѣ совершенно разнородныхъ функціи человѣческаго духа, настолько разнородныхъ, что между ними не можетъ быть ничего общаго; между ними должно существовать отношеніе полнаго невмѣшательства. Вѣрѣ предоставляется мѣсто только тамъ, гдѣ не можетъ быть мѣста знанію. Есть вещи, которыхъ мы по самой природѣ нашего ума никакъ познать не можемъ; въ такія вещи мы только вѣримъ. О предметахъ сверхчувственнаго міра, о Богѣ, о душѣ, о конечныхъ цѣляхъ міра мы не можемъ построить ни одного такого предположенія, рядомъ съ которымъ нельзя было бы поставить противоположнаго предположенія. Въ виду невозможности рѣшить, какое изъ

этихъ предположеній болѣе истинно, намъ остается только вѣрить въ одно изъ возможныхъ предположеній, не будучи однако въ состояніи доказать. Въ нашей вѣрѣ въ то или другое предположеніе рѣшающее значеніе принадлежитъ нашимъ склонностямъ, чувствамъ, надеждамъ. Мы вообще избираемъ тотъ или иной взглядъ не потому, что для этого существуютъ вѣскія объективныя данныя, а потому, что тотъ или другой взглядъ оказывается болѣе соотвѣтствующимъ нашимъ индивидуальнымъ склонностямъ и потребностямъ. Само собою разумѣется, что это возможно только въ тѣхъ областяхъ, гдѣ невозможна опытная провѣрка, главнымъ образомъ при составленіи общаго міровоззрѣнія. Здѣсь не можетъ быть никакихъ доказательствъ. Въ области міровоззрѣнія никого нельзя убѣдить, здѣсь можетъ быть только вѣра. Согласно этому взгляду, для вѣры и знанія отмежевываются различныя области, и именно вѣрѣ отводится сверхчувственный міръ, но только потому, что онъ не доступенъ для познанія. Здѣсь вѣра оказывается какъ бы низшимъ видомъ постиженія истины [1]).

Но отношеніе между ними можно мыслить и такимъ образомъ, что постиженію истины при помощи вѣры можно иногда оказывать предпочтеніе. *В. Кудрявцевъ* говоритъ [2]): „мы должны дать предпочтеніе вѣрѣ передъ знаніемъ". Такое предпочтеніе основывается на томъ, что „вѣра или непосредственное убѣжденіе есть въ нашемъ духѣ нѣчто коренное и первоначальное, а знаніе—нѣчто производное и по времени второстепенное. Поэтому чистая и живая вѣра возможна и безъ раціональнаго знанія, но чистое и живое религіозное знаніе невозможно безъ вѣры. Человѣкъ съ знаніемъ, но безъ религіозной вѣры не можетъ сдѣлать своего знанія истинно религіознымъ... Недостатокъ отчетливаго знанія здѣсь можетъ быть восполняемъ глубиною и энергіею непосредственнаго убѣжденія, которое въ своей чистотѣ можетъ инстинктивно, такъ сказать, угадывать и постигать тѣ истины, для постиженія которыхъ нужны часто долговременныя усилія ума". Здѣсь мы видимъ типичное выраженіе того взгляда, что вѣра есть нѣчто совершенно отличное отъ знанія; она можетъ существовать независимо отъ знанія.

---

[1]) См. напр. *Adickes.* Kant contra Haeckel. 1901. стр. 85—89.

[2]) Начальныя основанія философіи. 1901. стр. 144—5.

Въ современной философіи наибольшаго вниманія заслуживаетъ направленіе, получившее начало отъ *Канта*, который хотѣлъ очистить мѣсто для вѣры, ограничивъ притязанія разсудка. Для этого направленія характерными являются два признака. Съ одной стороны, оно хочетъ отдѣлить область вѣры отъ области знанія; съ другой стороны, оно хочетъ выставить вѣру, какъ элементъ міровоззрѣнія не только равноцѣнный съ знаніемъ, но даже какъ такой элементъ, которому въ извѣстныхъ случаяхъ слѣдуетъ отдавать предпочтеніе передъ знаніемъ. Послѣдователями Канта въ этомъ смыслѣ являются *А. Ланге, Паульсенъ, Вундтъ, Джемсъ* и др.

По *Канту*, въ истолкованіи Паульсена, вѣра и знаніе не находятся другъ съ другомъ въ антагонизмѣ, если только мы укажемъ каждой изъ нихъ соотвѣтствующую функцію. Религіозная вѣра будетъ въ мирѣ съ наукой до тѣхъ поръ, пока она будетъ выступать только въ истолкованіи жизни и міра съ точки зрѣнія смысла, т. е. будетъ нравственною увѣренностью въ томъ, что высшее благо возможно въ дѣйствительности. Религія не есть наука, поэтому она и не можетъ быть предметомъ доказательства, но именно поэтому религія не можетъ быть предметомъ разсудочной критики, ее нельзя отвергать на основаніи теоретическихъ доказательствъ [1]).

Въ недавнее время *Вундтъ* и *Паульсенъ* пришли къ тому же. Они, говоря о волѣ, стараются доказать, что она принимаетъ такое же участіе въ нашемъ міровоззрѣніи, какъ и умъ. Подобно тому, какъ наше познаніе созидается теоретическимъ разумомъ, такъ наша вѣра созидается волей [2]).

Паульсенъ [3]) высказывается противъ тѣхъ, которые отождествляютъ философію съ религіей. По его мнѣнію, „философія не религія и не можетъ заступить ея мѣста. Она стремится быть не вѣрой, а знаніемъ. Тѣмъ не менѣе всякая философія, поскольку она желаетъ быть философіей въ строгомъ смыслѣ, міросозерцаніемъ и жизнесозерцаніемъ, содержитъ въ себѣ также и элементы вѣры, которыхъ наука, какъ таковая не содержитъ. Всякая философія въ

---

[1]) См. выше. 387–9.

[2]) О *Вундтѣ* см. выше. 307. О *Ланге* см. Гл. XVI.

[3]) Введеніе въ философію. Кн. 1-я. Гл. 2-я. 11.

концѣ концовъ сводится къ тому, чтобы внести смыслъ въ вещи, или скорѣе, показать смыслъ, существующій въ вещахъ. Смыслъ же въ своемъ послѣднемъ основаніи всегда есть дѣло не знанія, а воли и вѣры. То, что самому философу представляется высшимъ благомъ, конечною цѣлью, онъ привноситъ въ міръ, какъ благо и цѣль этого послѣдняго, и затѣмъ въ послѣдующемъ созерцаніи онъ думаетъ, что находитъ въ немъ таковыя“. Т. е. вообще мы ищемъ, какой содержится смыслъ въ вещахъ, и находимъ въ нихъ именно тотъ смыслъ, который подсказывается нашей волей. Мы предполагаемъ, мы надѣемся, мы вѣримъ, что въ мірѣ есть именно тотъ смыслъ, который наибольше отвѣчаетъ нашему хотѣнію. Вѣра въ возможность нашихъ послѣднихъ цѣлей, въ возможность высшаго блага служитъ точкой опоры въ образованіи міросозерцанія. Такого рода вѣра живетъ въ сердцѣ каждаго человѣка. Собственно каждый человѣкъ вѣритъ, что въ мірѣ существуетъ смыслъ, даже если бы онъ захотѣлъ это отрицать. Напримѣръ, матеріалистъ принципіально отклоняетъ толкованіе міра изъ его смысла. По его словамъ, въ мірѣ нѣтъ никакого смысла, а если и возникаетъ что-нибудь осмысленное, то это происходитъ только случайно и мимоходомъ. „Но въ дѣйствительности и матеріалистъ вѣритъ въ разумный строй вещей, и онъ вѣритъ въ побѣду добраго дѣла, въ перевѣсъ разума, истины, права: вѣритъ, слѣдовательно, въ моральный строй міра“.

Вѣра есть функція не разсудка, а воли. Различіе между этими двумя функціями заключается въ томъ, что разсудокъ познаетъ вещи, какъ онѣ есть, воля опредѣляетъ смыслъ въ вещахъ. Какъ одна, такъ и другая функція имѣетъ опредѣляющее значеніе въ созиданіи міросозерцанія. Цѣнности существуютъ только для субъекта, но не для его разсудка, а только для его воли, для практическаго разума. Что такое отношеніе существуетъ между волей и разсудкомъ, легко понять при слѣдующемъ предположеніи. Существу, которое не обладало бы волей, а было бы лишь чистымъ разсудкомъ, совершенно не было бы возможно доказать значеніе или хотя бы только смыслъ царства цѣлей и нравственнаго міропорядка, какъ его внутренней закономѣрности. Для человѣка съ человѣческой волей, опредѣляемой высшими цѣлями человѣчества, вѣра въ нравственный строй естественна и необходима, и вѣра эта необходимо становится краеуголь-

нымъ камнемъ всего его міросозерцанія. Неизбѣжно, чтобы въ нашей философіи запечатлѣвались какъ черты нашего ума, такъ и черты нашей воли.

Мы вѣримъ, или мы надѣемся, что въ мірѣ осуществляются тѣ цѣли, которыя мы желаемъ, которыя согласны съ нашей волей. Въ этомъ смыслѣ мы и можемъ сказать, что вѣра есть функція воли.

Слѣдуетъ подробнѣе остановиться на взглядахъ *Джемса* [1]), потому что онъ является однимъ изъ наиболѣе типичныхъ представителей этого направленія. По его словамъ, очень часто приходится видѣть, что наша воля принимаетъ участіе въ созиданіи того или иного сужденія: мы въ томъ или иномъ случаѣ выбираемъ то или другое рѣшеніе потому, что это болѣе отвѣчаетъ нашимъ хотѣніямъ, нашей волѣ.

Это—фактъ, относительно котораго едва ли кто-нибудь можетъ сомнѣваться. Но вопросъ въ томъ, правильно ли это? Должно ли это такъ быть?

Обычное мнѣніе таково, что въ созиданіи какихъ бы то ни было сужденій наша воля или желаніе является чѣмъ-то совершенно излишнимъ; что собственно мы, по мѣрѣ возможности, должны избѣгать вліянія воли, чтобы достигнуть возможно болѣе объективной истины.

Джемсъ съ этимъ не согласенъ. Нельзя сказать, что наши мнѣнія или убѣжденія созидаются чистымъ интеллектомъ. Въ дѣйствительности большинство нашихъ сужденій основано на вѣрѣ. Мы часто бываемъ убѣждены въ правильности сужденій не на основаніи строгихъ доказательствъ, а потому что у насъ есть хотѣніе вѣрить. Мы вѣримъ въ атомы и въ сохраненіе энергіи, не имѣя для этого никакихъ твердыхъ основаній или, вѣрнѣе сказать, имѣя для этого самыя ничтожныя основанія.

Наша вѣра въ саму истину, т. е. вѣра въ то, что вообще существуетъ истина, и что она достижима для насъ, есть не что иное, какъ утвержденіе нашего хотѣнія. Мы желаемъ имѣть истину. Мы желаемъ вѣрить, что наши опыты и изслѣдованія постепенно приблизятъ насъ къ возможности достигнуть полной истины. Но если бы какой-нибудь скеп-

[1]) См. его: The will to believe and other Essays in popular Philosophy. 1897. Русскій переводъ. *Джэмсъ.* Зависимость вѣры отъ воли. Спб. 1904.

тикъ спросилъ насъ, откуда мы это знаемъ, то едва ли наша логика нашла бы какой-нибудь отвѣтъ на это.

Отсюда ясно, что въ выработкѣ нашихъ убѣжденій принимаетъ участіе не только наша интеллектуальная природа. Чистая логика не есть то единственное, что созидаетъ наши убѣжденія. Въ ихъ созиданіи принимаетъ участіе и вѣра. Сторонникъ интеллектуализма скажетъ, что это есть явленіе ненормальное, котораго слѣдуетъ избѣгать. Джемсъ соглашается съ тѣмъ, что объективная очевидность и достовѣрность несомнѣнно представляютъ очень возвышенный идеалъ, но онъ сомнѣвается въ томъ, что онѣ могутъ быть достигнуты. Въ концѣ концовъ есть только одна истина, противъ которой никакой скептицизмъ ничего не можетъ подѣлать, это именно та истина, что „данное явленіе сознанія существуетъ". Это предложеніе, дѣйствительно, можетъ считаться безспорнымъ. Но за исключеніемъ этого предложенія не существуетъ ни одного предложенія, которое одни не считали бы очевидно истиннымъ, въ то время, какъ другіе съ одинаковой искренностью не считали бы ложнымъ. Другими словами, всѣ истины въ концѣ концовъ основываются на чемъ-нибудь такомъ, во что мы „вѣримъ", и что не можетъ быть объективно доказано.

Вѣримъ же мы въ истинность того, относительно чего мы хотѣли бы, чтобы оно было истиннымъ. Въ этомъ смыслѣ мы должны сказать, что наша воля оказываетъ вліяніе на созиданіе сужденій. Можно сказать, что никогда ни одно сужденіе не можетъ быть произносимо безъ того, чтобы въ немъ такъ или иначе не участвовала наша страсть или воля.

Если мы изслѣдуемъ наши убѣжденія, то окажется не только то, что наши чувства оказываютъ воздѣйствіе на наши убѣжденія, но окажется также, что существуютъ такія убѣжденія, въ которыхъ это воздѣйствіе должно быть разсматриваемо, какъ неизбѣжное и какъ опредѣляющее нашъ выборъ. Джемсъ находитъ, что *Паскаль* былъ совершенно правъ, когда говорилъ, что „сердце имѣетъ свои основанія, которыхъ не знаетъ разумъ".

Въ особенности воздѣйствіе воли замѣчается на моральныхъ сужденіяхъ. Моральные вопросы—это именно такіе вопросы, которыхъ нельзя доказать при помощи очевидныхъ доказательствъ. Моральные вопросы состоятъ въ томъ, чтобы

опредѣлить, что существуетъ, а они имѣютъ цѣлью опредѣлить, что хорошо, и что можетъ быть хорошо, если бы оно существовало. Наука намъ говоритъ о томъ, что существуетъ, но при опредѣленіи цѣнности того, что существуетъ, мы обыкновенно спрашиваемъ не науку, но наше сердце. Вопросъ о томъ, какого рода моральныя убѣжденія мы должны имѣть, рѣшается нашей волей. „Желаніе имѣть извѣстнаго рода истину созидаетъ существованіе этой спеціальной истины".

Главная функція воли состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ тѣ вещи, которыя сами по себѣ совершенно безразличны, хорошими или дурными. Вещи представляются намъ хорошими или дурными только потому, что мы обладаемъ волей, потому что мы оцѣниваемъ вещи, потому что мы ищемъ въ нихъ смысла. „Если ваше сердце не желаетъ міра моральной реальности, то ваша голова никогда не заставитъ вѣрить въ таковую. Нѣкоторые люди отъ природы обладаютъ такимъ холоднымъ сердцемъ, что для нихъ моральная гипотеза никогда не можетъ имѣть побудительнаго значенія". Но зато, съ другой стороны, есть люди, у которыхъ эта вѣра такова, что она не можетъ быть опровергнута никакими логическими аргументами.

Важность вѣры обнаруживается также и въ томъ, что она способствуетъ созиданію явленій. Существуютъ случаи, когда извѣстные факты не могли бы осуществиться, если бы имъ не предшествовала вѣра. Напр., „соціальный организмъ есть то, что онъ есть, только потому, что каждый членъ его приступаетъ къ исполненію своего долга въ увѣренности, что и другіе будутъ исполнять свой долгъ". Если бы у него не было такой вѣры, то, разумѣется, и самой соціальной жизни не могло бы быть. Если вѣра въ какой-либо фактъ можетъ создать этотъ фактъ, то было бы безуміемъ утверждать, что очевидность, созидаемая вѣрой, есть „безнравственность самаго низшаго сорта", какъ утверждаютъ тѣ, которые думаютъ, что только чистая логика должна регулировать нашу жизнь.

Но что сказать относительно вѣры въ религіи? И въ чемъ состоитъ религіозная гипотеза? Религія въ самомъ общемъ смыслѣ утверждаетъ двѣ вещи. Она утверждаетъ, вопервыхъ, что „самыя лучшія вещи суть самыя вѣчныя вещи". Но это утвержденіе совсѣмъ не можетъ быть провѣрено научно.

Во-вторыхъ, она утверждаетъ, что „для насъ лучше въ томъ случаѣ, когда мы вѣримъ, что первое утвержденіе истинно".

Въ случаѣ утвердительнаго рѣшенія основного религіознаго вопроса мы пріобрѣтаемъ извѣстное жизненное благо, въ случаѣ, если у насъ нѣтъ этой вѣры, то мы теряемъ его.

Въ самомъ дѣлѣ, въ религіи мы чувствуемъ нашу близость къ вселенной. Эта послѣдняя представляется намъ въ личной формѣ. Вселенная не есть для насъ „она", но „ты", и если мы религіозны, то у насъ ко вселеной устанавливается такое отношеніе, какое можетъ быть между однимъ лицомъ и другимъ. Хотя мы въ извѣстномъ смыслѣ составляемъ пассивныя части вселенной, зато, съ другой стороны, намъ представляется, что мы обладаемъ автономіей, какъ если бы мы сами были активными центрами.

Такимъ образомъ, при религіозной вѣрѣ мы дѣлаемъ изъ вселенной самое глубокое употребленіе, какое только возможно. Нельзя сказать, что мы занимаемъ самую прочную позицію въ томъ случаѣ, когда мы становимся на просто скептическую точку зрѣнія и утверждаемъ, что вышеприведенное положеніе ложно. Мы не имѣемъ никакой возможности доказать, что оно ложно, а потому, когда мы становимся на скептическую точку, то мы дѣйствуемъ такъ, какъ если бы мы были увѣрены, что религіозная гипотеза ложна. Скептицизмъ есть тоже рискованная точка зрѣнія.

Противники вѣры говорятъ, что „лучше рисковать потерять истину, чѣмъ подвергаться опасности сдѣлать ошибку". Джемсъ съ этимъ совершенно не соглашается. По его мнѣнію, мы ничего не теряемъ, если бы религіозная гипотеза была ложной, но мы очень много теряемъ, если бы она оказалась истинной, а потому правильнѣе было бы принять эту гипотезу.

Мысль Джемса, такимъ образомъ, сводится къ слѣдующему. Наша воля побуждаетъ насъ вѣрить въ правильность религіозной гипотезы. Эта вѣра созидаетъ для насъ извѣстное жизненное благо. Но что дѣлать съ этой вѣрой? Скептикъ утверждаетъ, что ее нужно отвергнуть, потому что она не доказана при помощи какихъ-либо логическихъ аргументовъ. Но, по мнѣнію Джемса, скептикъ не

имѣетъ права говорить такимъ образомъ. Онъ это могъ бы сказать только въ томъ случаѣ, если бы онъ имѣлъ какія-нибудь логическія основанія *отвергать* правильность религіозной гипотезы, но онъ такихъ основаній не имѣетъ, а потому мы не должны отказываться отъ вѣры въ гипотезу, которая доставляетъ намъ извѣстное жизненное благо. Вотъ почему мы должны вѣрить, если мы вѣримъ, и не искать логическихъ аргументовъ для оправданія рѣшенія нашей воли [1]).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что согласно этому направленію, которое иногда называется *волюнтаризмомъ*, волѣ приписывается приматъ (первенство), а такъ какъ вѣра есть функція воли, то въ извѣстномъ смыслѣ вѣра должна пріобрѣсти первенство надъ званіемъ или во всякомъ случаѣ должна стать въ координированное отношеніе къ знанію. Въ этомъ ученіи мы находимъ попытку устранить исключительное значеніе интеллекта, а дать мѣсто также и волѣ—это то, что можно было бы назвать „преодолѣніемъ интеллектуализма". Придаваніе преимущественнаго значенія волѣ находитъ свое оправданіе въ томъ фактѣ, что философы при выборѣ тѣхъ или другихъ взглядовъ часто руководятся своими симпатіями, т. е. волей больше, чѣмъ своимъ интеллектомъ. Да и вообще въ жизни воля дѣйствуетъ опредѣляющимъ образомъ. На этомъ основаніи утверждается, что воля имѣетъ *право* на участіе при построеніи міровоззрѣнія.

Противъ такого права воли можно съ полнымъ основаніемъ сомнѣваться. Оно открываетъ доступъ для всякихъ индивидуальныхъ склонностей и желаній. Если бы даже сдѣлать вполнѣ убѣдительнымъ, что воля такая же существенная сторона духа, какъ и интеллектъ, то отсюда совсѣмъ не слѣдовало бы, что воля не должна зависѣть отъ интеллекта.

Есть еще одно философское направленіе, которое въ настоящее время насчитываетъ очень видныхъ представителей [2]) и которое въ борьбѣ съ интеллектуализмомъ приводитъ свой взглядъ въ связь со взглядомъ *Фихте* на моральную вѣру, о которой говорилось въ прошлой главѣ. Сущ-

[1]) Представителемъ „нравственной вѣры" въ русской литературѣ является проф. ***А. И. Введенскій***. См. его „Условіе позволительности вѣры въ смыслъ жизни". Философскіе очерки. Спб. 1901.
[2]) *Sigwart*. Logik. B. II. §§ 104—5. ***Windelband***. Praeludien.

ность этого направленія сводится къ признанію, что между мышленіемъ, которое поставляетъ своей цѣлью достиженіе истины, и между волей, которая стремится къ добру, вообще между интеллектомъ и волей есть очень близкое родство. Родство это заключается въ томъ, что сущностью мышленія, которое стремится къ научному убѣжденію, является *хотѣніе и оцѣнка*, т. е. духовныя состоянія, представляющія собою функцію воли. Слѣдовательно, въ основѣ мышленія лежитъ воля. Въ мышленіи, какъ и въ волевой дѣятельности, мы ставимъ извѣстныя цѣли, къ достиженію которыхъ и стремимся. Этой цѣлью въ мышленіи является истина. Достиженіе этой цѣли сопровождается извѣстной *оцѣнкой*. Оцѣнка предполагаетъ утвержденіе, она предполагаетъ примѣненіе категорій „хорошій" и „дурной", а эти категоріи поставляетъ наша воля. Разсудокъ, предоставленный самому себѣ, такихъ категорій не могъ бы поставлять. Познаніе, такимъ образомъ, сближается съ волевой дѣятельностью. Мы стремимся къ истинности, какъ къ чему-то *цѣнному*; мы стремимся къ ней такъ же, какъ мы стремимся къ добру и красотѣ. Только при такомъ пониманіи взаимнаго отношенія между разсудкомъ и волей можно признать координированное отношеніе между ними. „Мы не можемъ хотящаго и познающаго человѣка противопоставлять такъ, какъ если бы они не имѣли ничего общаго, но обѣ стороны человѣческой природы, теоретическая и практическая являются двумя различными способами, которымъ проявляется *сознаніе долга*" [1]). По мнѣнію *Риккерта*, „если можно показать, что интеллектъ стоитъ не рядомъ съ волей, но повсюду *основывается* на волѣ и вѣрѣ (потому что въ противномъ случаѣ онъ никогда не могъ бы привести къ истинѣ, какъ къ чему-то цѣнному, которое, чтобы имѣть значеніе для насъ, должно быть нами *желаемо* и *одобряемо*), то въ такомъ случаѣ и для научнаго человѣка исчезнетъ идеалъ разсудка, свободнаго во всѣхъ отношеніяхъ отъ воли. Поэтому дѣйствительность и признаніе абсолютнаго *долженствованія* является основой и чисто теоретическаго знанія, и такимъ образомъ посредствомъ *усмотрѣнія сущности самого мышленія* прокладывается путь для примиренія знанія и вѣры. Въ такомъ случаѣ ре-

[1]) *Rickert*. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902. стр. 697.

лигія можетъ быть необходимо выведена, какъ вѣра въ объективно дѣйствующій въ мірѣ принципъ блага, потому что необходимое долженствованіе и хотѣніе, которое требуетъ возможности своего реализированія именно съ той необходимостью, которой оно само обладаетъ, становится базисомъ всякой достовѣрности и для теоретическаго человѣка[1]). Эту мысль Риккерта нужно понимать слѣдующимъ образомъ. По Фихте, въ насъ есть нравственное чувство, которое требуетъ абсолютно необходимо своего осуществленія; осуществленіе требованій моральнаго чувства есть долженствованіе. Въ достиженіи истины есть также своего рода долженствованіе: въ извѣстномъ случаѣ я долженъ судить извѣстнымъ образомъ. Это чувство долженствованія руководитъ нашимъ мышленіемъ, слѣдовательно, познаніе и вѣра въ этомъ отношеніи сближаются другъ съ другомъ.

Представители того направленія, которое примыкаетъ къ Канту, разсматривая знаніе и вѣру, какъ двѣ совершенно разнородныхъ области, вопросъ о бытіи Бога не считаютъ возможнымъ доказать при помощи логическихъ аргументовъ: по ихъ мнѣнію, этотъ вопросъ относится въ область вѣры. Область вѣры и область знанія не являются враждебными другъ другу, но они представляются разнородными.

Попытку объединенія этихъ двухъ разнородныхъ областей мы находимъ у новѣйшихъ русскихъ богослововъ. Ошибка Канта, по ихъ мнѣнію, заключается въ предположеніи, что религіозное знаніе не можетъ быть эмпирическимъ (опытнымъ), т. е. имѣть въ основѣ своей спеціальное чувственное воспріятіе, что оно лишено матеріальнаго момента. Кантъ, какъ мы видѣли, отвергалъ познаваемость абсолютнаго, потому что послѣднее не можетъ быть предметомъ чувственнаго воспріятія. Мысль Канта была бы, по ихъ мнѣнію, вѣрна лишь въ томъ случаѣ, если бы мы говорили о познаніи абсолютнаго внѣшними чувствами, открывающими намъ вещи, ограниченныя пространствомъ и временемъ. „Но почему не можетъ дать намъ ощущенія о божествѣ чувство внутреннее, допускаемое самимъ Кантомъ на ряду съ внѣшнимъ?“ Если мы допустимъ, что на наше внутреннее чувство божество можетъ оказывать такое же непосредственное воздѣйствіе, какое вещи оказываютъ на наши внѣшнія чувства, то происхожденіе идеи Бога сдѣлается вполнѣ яснымъ. Но это непосредственное воздѣйствіе не можетъ быть единственнымъ ея источникомъ: со стороны самого человѣка должно признать не одно пассивное воспріятіе воздѣйствій божества на нашъ духъ, но и активное участіе въ образованіи идеи о Богѣ нашей познавательной силы разсудка, благодаря чему религіозное сознаніе возвышается на степень дѣйствительнаго познанія съ необходимыми двумя его моментами: чувственностью и логическимъ мышленіемъ. Благодаря такому признанію, становится понятнымъ, что предметъ религіозной вѣры можетъ совершенствоваться, очищаться, благодаря разсудочному познанію. Такимъ образомъ, по этому ученію, вѣра и знаніе не представляютъ чего-либо отличнаго другъ отъ друга; они должны находиться въ постоянномъ взаимодѣйствіи другъ другомъ. Предметъ религіознаго чувства дается въ непосредственномъ внутреннемъ воспріятіи, но онъ нуждается въ разъясненіи, что и является предметомъ разсудочнаго познанія[1]).

[1]) „Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie“ въ Kantstudien. B. IV. 1900. стр. 151. Ср. также его Der Gegenstand der Erkenntniss 1904. (Русск. пер. О предметѣ познанія. Кіевъ. 1904), и Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbilung. 1902. стр. 695—700. (Русск. пер. О границахъ естественно-научнаго образованія понятій. Спб. 1904).

Заканчивая эту главу, я позволю себѣ по разбираемому вопросу высказать слѣдующія общія соображенія.

Можно вполнѣ согласиться съ тѣми, которые утверждаютъ, что вѣра является однимъ изъ опредѣляющихъ факторовъ нашего міровоззрѣнія, т. е. фактически нѣтъ возможности составить себѣ общее представленіе о мірѣ безъ того, чтобы мы не вносили толкованій, которыя являются предметомъ нашей вѣры, т. е. чтобы мы не вносили такихъ элементовъ, которые не могутъ быть логически доказаны, но относительно которыхъ мы хотѣли бы, чтобы они имѣли реальность, чтобы они существовали въ дѣйствительности, или чтобы они осуществились. Но вѣра въ существованіе такихъ элементовъ должна находиться къ знанію, т. е. къ доказуемой части нашего міровоззрѣнія, въ такомъ отношеніи, чтобы отнюдь не становиться съ нимъ въ противорѣчіе. Задача знанія состоитъ въ томъ, чтобы раскрывать, разъ-

[1]) *Свѣтловъ.* Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности разума. Спб. 1896. стр. 128 и д. *Кудрявцевъ.* Сочиненія. т. I. вып. 3-й.

яснять то, что является предметомъ вѣры, но оно не должно становиться съ нимъ въ противорѣчіе.

Вѣра не исключаетъ знанія, т. е. нельзя сказать, что, если что-либо является предметомъ вѣры, то это значитъ, что по отношенію къ нему знаніе излишне, или что оно должно быть совсѣмъ устранено. Это является невозможнымъ уже и по той причинѣ, что, хотя знаніе и вѣра на самомъ дѣлѣ суть различныя фунцкіи нашего духа, однако они тождественны въ томъ отношеніи, что и то другое является видомъ постиженія истины; и то и другое вызываетъ въ насъ убѣжденіе въ существованіи извѣстной реальности.

Вѣра является продуктомъ человѣческой воли. Мы вѣримъ въ то, во что намъ хочется вѣрить. Но мы должны отличать религіозную вѣру отъ вѣры просто. Вѣра иногда можетъ являться продуктомъ какого-либо индивидуальнаго влеченія, хотѣнія или надежды; такая вѣра не можетъ пріобрѣсти общаго значенія. Вѣра религіозная имѣетъ общечеловѣческій характеръ. Предметъ религіозной вѣры является фактомъ общечеловѣческимъ. Сознанію человѣка вообще присуща религіозная идея. Идея Бога есть идея общечеловѣческая, хотя бы она въ различныхъ случаяхъ проявлялась съ различной степенью ясности и опредѣленности.

Отсюда понятно, какъ слѣдуетъ отвѣтить на вопросъ, поставленный въ концѣ предыдущей главы. Можно ли признать законнымъ замѣщеніе знанія вѣрой? Между вѣрой и знаніемъ—то общее, что и вѣра влечетъ за собою то убѣжденіе, увѣренность, которыя связаны съ логическимъ доказательствомъ. Это происходитъ оттого, что вѣра и знаніе при всемъ различіи выростаютъ изъ одного и того же корня и не могутъ быть фактически отдѣлены другъ отъ друга. Они находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. Нельзя знать чего-либо безъ того, чтобы не вѣрить въ это, нельзя вѣрить во что-либо безъ того, чтобы у насъ не было соотвѣтствующаго знанія. Но полное замѣщеніе знанія вѣрой едва ли возможно. Одна функція можетъ дополнять другу, но не можетъ совершенно исключать другую.

Если въ дѣлахъ вѣры знаніе не является излишнимъ, то понятно, какъ мы должны относиться къ „доказательствамъ бытія Бога“. Они являются существеннымъ дополненіемъ къ вѣрѣ въ реальность божества. Нѣкоторые философы думаютъ, что реальность бытія Бога можно сдѣлать

убѣдительной только при помощи логическихъ аргументовъ. Ихъ обыкновенно называютъ раціоналистами. Противники раціонализма думаютъ, что эти аргументы лишены всякаго значенія [1]). Но въ дѣйствительности имъ принадлежитъ безспорно важное значеніе.

Каждый изъ этихъ аргументовъ, взятый самъ по себѣ, не является полнымъ доказательствомъ бытія Бога, какъ это думали раціоналисты, но каждый изъ нихъ приноситъ что-либо для убѣдительности реальнаго бытія предмета религіозной вѣры. Идея Бога въ сознаніи человѣка существуетъ первоначально, хотя иногда она и не пріобрѣтаетъ ясной формы. Идея Бога присуща сознанію человѣка необходимо. Нѣкоторые приводятъ противъ этого положенія то обстоятельство, что есть народы или люди, у которыхъ нѣтъ идеи Бога. Это возраженіе неосновательно потому, что отсутствіе извѣстной идеи, происходящее вслѣдствіе недоразвитости, не доказываетъ, что эта идея не присуща уму человѣческому. У человѣка можетъ также отсутствовать моральное чувство, но вѣдь изъ этого не слѣдуетъ, что человѣкъ вообще не есть моральное существо. Можно прямо утверждать, что сознаніе существованія сверхчувственной причины міра присуще уму всякаго человѣка, хотя бы онъ даже это и отрицалъ. Такъ какъ эта идея въ своемъ первоначальномъ видѣ не можетъ быть облечена въ строго логическую форму, то слѣдуетъ признать, что она первоначально является предметомъ вѣры. Логическіе аргументы въ большей или меньшей степени способствуютъ раскрытію и разъясненію этой идеи. Говорю „въ большей или меньшей степени“, потому что слѣдуетъ признать, что предметъ вѣры всегда остается непостижимымъ, таинственнымъ, и эта непостижимость является характерной для него. Съ уничтоженіемъ ея уничтожалась бы, можетъ быть, и религія. Признавая это таинственное нѣчто и понимая его, какъ личное, живое, человѣкъ стремится стать къ нему въ то или другое отношеніе, находиться съ нимъ въ общеніи. Свое отношеніе къ нему человѣкъ выражаетъ именно въ культѣ или богослуженіи. Такъ какъ выраженіе отношенія къ Богу, понимаемому, какъ живое, личное существо, является необходимымъ элементомъ религіозной вѣры, то ясно, что ре-

[1]) См. напр. *Соловьевъ*. Чтеніе о богочеловѣчествѣ. Собр. Сочин. т. III. стр. 29—31.

лигія безъ культа, какъ средства выраженія отношенія къ Богу, невозможна. Культъ имѣетъ символическое значеніе. служитъ для того, чтобы въ конкретной формѣ выразить то, что на самомъ дѣлѣ неизъяснимо, невыразимо.

Литература.

Свѣтловъ. Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности разума. Спб. 1896.

Паульсенъ. Введеніе въ философію. М. 1904.

Введенскій А. И. О видахъ вѣры въ ея отношеніи къ знанію. Философскіе очерки. Спб. 1901.

Кудрявцевъ. Религія, ея сущность и происхожденіе. М. 1871.

Соловьевъ. Собраніе сочиненій. Спб. 1901 1903.

Свѣтловъ. Опытъ апологетическаго изложенія прав. христіанскаго вѣроученія. т. I. Кіевъ. 1892.

Соколовъ П. П. Вѣра. Психологическій этюдъ. М. 1902.

Трубецкой С. Н. Вѣра въ безсмертіе. (Вопросы философіи и психологіи №№ 70, 71).

Лопатинъ. Положительныя задачи философіи. Ч. 1-я. 1886.

Чичеринъ. Наука и религія. М. 1879.

Введенскій. Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе. М. 1891.

Несмѣловъ. Наука о человѣкѣ. Т. I. 1898.

Бальфуръ. Основанія вѣры. 1895.

Линицкій. Основные вопросы философіи. 1892.

Каро. Идея Бога и безсмертія души передъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. 1895.

Указатель терминовъ.

Цифры обозначаютъ страницы.

Указатель именъ.

Дополненіе къ стр. 397.

Понятіе индивидуализма возникаетъ въ связи съ вопросомъ, что въ соціальной жизни представляетъ бо́льшую важность: индивидуумъ или общество (государство)? На этотъ вопросъ одни отвѣчали, что въ соціальной жизни самое главное—это общество, государство, что отдѣльный индивидуумъ существуетъ для государства; другіе находили, что въ соціальной жизни самое главное—это индивидуумъ, что общество существуетъ для индивидуума.

Это различіе между двумя взглядами можно обозначить при помощи терминовъ коллективизмъ и индивидуализмъ. Какъ примѣръ коллективизма можно привести ученіе *Платона*. По его ученію, индивидуумъ существуетъ для государства. При обсужденіи какихъ бы то ни было вопросовъ нужно прежде всего поставить вопросъ о благѣ государства. Все существуетъ для государства. Государство впереди всего. Индивидуализмъ утверждаетъ, что все существуетъ для индивидуума и ничего для общества. Государство есть ничто: ничто есть также все то, что связываетъ индивидуумъ съ государствомъ, напр. мораль, право, долгъ и т. п.

Противъ коллективизма, подавляющаго индивидуальное развитіе, личность и индивидуальную свободу, выступаетъ индивидуализмъ въ лицѣ напр. *Штирнера* (1806—1856), утверждающаго, что всѣ индивидуальныя особенности могутъ развиваться и помимо общества, и даже, наоборотъ, общество является противодѣйствіемъ для свободнаго развитія индивидуальныхъ способностей. По выраженію Штирнера: „государство и я суть враги. Для меня, эгоиста, благо человѣческаго общества не по сердцу. Я ничего не приношу ему въ жертву". (Его сочиненіе Der Einzige und sein Eigenthum. 1845). Другой сторонникъ индивидуализма, *Ницше* (1844—1900), высказывается противъ принципа равенства, проповѣдуемаго современнымъ соціализмомъ. Иде-

алъ Ницше—соціальное неравенство. Цѣль соціальной жизни—выработка сильной личности. Чѣмъ сильнѣе развивается чувство единства съ людьми, тѣмъ однообразнѣе становятся люди. По мнѣнію Ницше, человѣчество должно стремиться не къ этому. „Будь не такимъ, какъ всѣ другіе"! говоритъ Ницше. Въ настоящее время каждый испытываетъ пріятное чувство, „когда онъ слышитъ, что общество близко къ тому, чтобы приспособить единичную личность къ потребностямъ общества, и что счастье, а вмѣстѣ съ этимъ и жертва единичной личности заключается въ томъ, чтобы чувствовать себя полезнымъ членомъ общества и орудіемъ цѣлаго". Въ настоящее время требуютъ, чтобы наше „я" отреклось отъ себя". Ницше рѣшительно высказывается противъ этого. Человѣкъ долженъ стремиться къ личному усовершенствованію и этимъ способствовать выработкѣ высшаго типа человѣка, т. н. сверхчеловѣка. Въ проповѣди индивидуализма заключается главная заслуга Ницше передъ современной философіей (Nietzsche's Werke Leipzig. Полное изданіе съ посмертнымъ собраніемъ сочиненій. Пока на русск. яз. нѣтъ удовлетворительнаго перевода его сочиненій. О Ницше см.: *Лихтенберже*. Философія Ницше. Спб. 1901; *Кн. Е. Н. Трубецкой*. Философія Ницше. М. 1904; *Файхингеръ*. Ницше, какъ философъ. М. 1903; *Шестовъ*. Добро въ ученіи Гр. Толстого и Нитше. Спб. 1900).

